إبن عربي

حياته ومذهبه

ميگل اسين پالاثيوس

ترجمه عن الاسبانية
عبد الرحمن بدوي

أسين بلاثيوس

ابن عربي

حياته ومذهبه

ترجمه عن الإسبانية

عبد الرحمن بدوي

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

١٩٦٥

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بدوى

(أ) مبتكرات

١ ـــ الزمان الوجودى
٢ ـــ هموم الشباب
٣ ـــ مرآة نفسى [ديوان شعر]
٤ ـــ الحور والنور.
٥ ـــ نشيد الغريب (شعر).
٦ ـــ هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟

(ب) دراسات

١ ـــ الموت والعبقرية
٢ ـــ دراسات فى الفلسفة الوجودية
٣ ـــ المنطق الصورى والرياضى
٤ ـــ النقد التاريخى .
٥ ـــ مناهج البحث العلمى .
٦ ـــ فى الشعر الأوربى المعاصر .

خلاصة الفكر الأوربى

١ ـــ نيتشه
٢ ـــ أشبنجلر
٣ ـــ شوبنهور
٤ ـــ أفلاطون
٥ ـــ أرسطو
٦ ـــ ربيع الفكر اليونانى .
٧ ـــ خريف الفكر اليونانى .
٨ ـــ فلسفة العصور الوسطى .
٩ ـــ المثالية الألمانية (فى ثلاثة أجزاء : فشته ـ هيجل ـ شلنج) :

(حـ) دراسات إسلامية

١ ـــ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .
٢ ـــ من تاريخ الإلحاد فى الإسلام .
٣ ـــ شخصيات قلقة فى الإسلام .

٤ — الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى .
٥ — أرسطو عند العرب .
٦ — المثل العقلية الأفلاطونية .
٧ — منطق أرسطو (٣ أجزاء) .
٨ — شهيدة العشق الإلهى (رابعة العدوية) .
٩ - شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامى) .
١٠ — روح الحضارة العربية .
١١ — الإنسان الكامل فى الإسلام .
١٢ — التوحيدى : الإشارات الإلهية .
١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة .
١٤ — فن الشعر لأرسطوطاليس وشروحه العربية .
١٥ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام .
١٦ — أرسطوطاليس : فى النفس (مع « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس وكتاب « النبات » ، ثم « الحس والمحسوس » لابن رشد) .
١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة .
١٨ — ابن سينا : البرهان (من الشفاء) .
١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
٢٠ — أفلوطين عند العرب .
٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم
٢٢ — فلهوزن : الخوارج والشيعة .
٢٣ — أرسطوطاليس : الخطابة .
٢٤ — ابن رشد : تلخيص الخطابة .

٢٥ — مخطوطات أرسطو فى العربية .

٢٦ — مؤلفات الغزالى .

٢٧ — مؤلفات ابن خلدون .

٢٨ — أرسطوطاليس : فى السماء والآثار العلوية .

٢٩ — حازم القرطاجنى وأرسطوطاليس .

٣٠ — رسائل ابن سبعين .

٣١ — دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى .

٣٢ — أرسطوطاليس : الطبيعة (ترجمة اسحق بن حنين ، وشروح ابن السمح ومتى بن يونس ويحيى بن عدىّ وأبى الفرج بن الطيب) .

٣٣ — ابن سينا : فن الشعر (من « الشفاء ») .

٣٤ — الغزالى : فضائح الباطنية .

٣٥ — رسائل الإسكندر الأفروديسى .

٣٦ — أسين بلاثيوس : ابن عربى : حياته ومذهبه .

(د) ترجمات

الروائع المائة

١ — أيشندورف : من حياة حائر بائر .

٢ — فوكيه : أندين .

٣ — جيته : الديوان الشرقى .

٤ — بيرن : أسفار أتشيلدهارولد .

٥ — جيته : الأنساب المختارة .

٦ — برشت : دائرة الطباشير القوقازية .

٧ — دورنمات : علماء الطبيعة .

٨ — مسرحيات لوركا : ١ : يرما ـ عرس الدم ـ الإسكافية العجيبة .

٩ — ثربانتس : دون كيخوته (فى جزئين) .

١٠ — مسرحيات برشت : ٢ : الأمّ شجاعة وأولادها — الإنسان الطيب فى ستسوان .

١١ — ايونسكو : الدرس ـ بنت للزواج .

* * *

أشفيتسر : فلسفة الحضارة .

بنروبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا .

ج . ب . سارتر : الوجود والعدم .

رينيه ويج : الفن والنور واللوحات .

فهرس

الصفحة

تصـــدير عام

أسين بلاثيوس مستشرق ممتاز ، وباحث واسع الاطلاع ، عبقرى اللمحات ، خصب الوجـــدان ، له الفروض الثورية فى التأثير والتأثيرات بين الأفـكار والمذاهب وكبار المفـكرين . وقد توفر خصوصاً على ثلاثة من كبار المتكلمين والصوفية المسلمين ، وهم : ابن عربى ، والغزالى ، وابن حزم ، وكان له فضل الـكشف عن ابن مسرة ومدرسته . ويقترن اسمه فى ميدان الدراسات العالمية بالفرض الألمعى الذى تأيـد فيما بعد ، فرض تأثر الشاعر الإيطالى العظيم ، دانته أليجيرى ، بالإسلام فى رائعته الخالدة « الـكوميديا الإلهية » على النحو الذى فحصناه فى كتابنا « دور العرب فى تـكوين الفـكر الأوربى » .

ولـكن آفة أســين بلاثيوس فى نفس الوقت اندفاعه أحياناً فى تلمس الأشباه والنظائر ، استناداً إلى قسمات عامة ومشابهات قد تـكون واهية ، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر ، مع أن الأمر فى مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشـباه والنظائر الإنسانية العامة التى تولدت عن نفس الظروف ، لا عن نفس التأثير .

وغلوه فى هذه الناحية كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية . وهذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر ، فى كتابه هذا الذى نقدم ترجمته إلى العربية . ولهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغى أن نأخذ أقواله هنا ، فيما يتعلق بالتأثير والتأثر ، بأشد الحذر ، لأن منهجه هنا غير محـكم ، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير ، مع أنه لا يجوز لباحث أبداً أن يقرر تأثيراً إلا إذا ثبت ، بالوثائق الـكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة ، أن المتأثر المزعوم قد اطلع على الذى زعم أنه آثر وعرفه ونقل عنه ، حتى لو كان التأثر بالمحاكاة أو عن غير وعى وشعور

وقصد. أما أن نفترض ، من مجرد التشابه ، أن ثمت مؤثراً ومتأثراً ، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق والمنهج العلمى السليم .

لكن أسين بلاثيوس ، فيما عدا هذه التأثيرات المزعومة والتأثرات ، بارع التحليل ، عميق الفهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناصية البحث . ولهذا جاءت دراساته من هذه الناحية ممتازة خليقة بعناية الباحثين . لهذا آثرنا ترجمة دراسته الشاملة هذه عن ابن عربى ؛ لأنها أوفى ما كتب عن هذا الصوفى العظيم الذى نحتفل هذا العام بمرور ثمانمائة سنة على ميلاده . على أن ينبه القارىء إلى أن ما يذهب إليه غالباً من تأثيرات وتأثرات ينبغى أن يؤخذ بمنتهى الاحتياط، إن لم يطرح اطراحاً تاماً ، ولولا أنها تسرى فى هـــذا الكتاب سريان عروق المرمر فى المرمر ، والمرمر لا يمكن أن ينقى من العروق التى تفسده إلا بتحطيمه كله ، لكنا فى غنى عن ترجمتها واستبعدناها . ويكفى هذا التنبيه لتبصير القارىء بما ينبغى عليه وهو يقرأ هذا الكتاب .

* * *

ولد [1] ميجيل أسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios فى الخامس من شهر يوليو سنة ١٨٧١ بمدينة سرقسطة ، عاصمة مقاطعة أرغون ، على نهر الابرو ، وعلى ٢٨١ كم شمال شرقى مدريد . وقد بناها الفينيقيون فيما تروى الأساطير ، وزاد فى بنائها وجمالها الرومان وسميت فى عهدهم أولا باسم Salduba ثم Caesarea Augusta ، وازدهرت خصوصا فى عهد يوليوس قيصر ، ومن هنا جاء هذا الاسم اللاتينى الأخير الذى حرف إلى اسمها الحالى Zaragoza ؛ واستولى عليها القوط فى سنة ٤٧٠ . وفتحها المسلمون فى سنة ٧١٢ م وظلت فى

(١) اعتمدنا هنا على مقال جرثيه جومث فى مجلة « الأندلس » المجلد التاسع، الكراسة الثانية ، سنة ١٩٤٤ (من صفحة ٢٦٧ — ٢٩٣ ، ثم « مؤلفات أسين » من ص ٢٩٣ — ٣٢١ بنفس المجلة)

حكم الإسلام إلى أن استولى عليها ألفونسو المحارب سنة ١١١٨ م . وقد وصفها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميرى فى كتابه « الروض المعطار » (نشرة ليفى بروفنصال ، سنة ١٩٣٧ ، القــــاهرة) فقال : « هى قاعدة من قواعد الأندلس ، كبيرة القطر ، آهلة ، ممتدة الأطناب ، واسعة الشوارع ، حسنة الديار والمساكن ، متصلة الجنات والبساتين ، ولهــا سور حجارة حصين ، وهى على ضفة نهر كبير . . . ومدينة سرقسطة هى المدينة البيضـاء ، وسميت بذلك لكثرة جصها وجيارها . . . ولسرقسطة جسر عظيم يجاز عليه إلى المدينة ... واسمها مشتق من اسم قيصر ، وهو الذى بناها . . . وأخذ النصارى سرقسطة من يد المسلمين سنة ٥١٢ (هـ) بعد أن حاصروها تسعة أشهر : صلحاً ؛ خرج إليها الافرنج فى خمسين ألف راكب ، وابن ردمــــير فى جملة أخرى ، أعادها الله للإسلام بفضله . — ومن سرقسطة قاسم ابن ثابت صاحب كتاب الدلائل ، توفى بسرقسطة سنة ٣٠٢ هـ » .

وقد أطلنــا فى وصفها لأهميتها بالنسبة إلى حيـاة بلاثيوس والاستشراق الأسبانى بوجه عام . وظل يتذكرها طوال حياته . وتولى تدريس العربية فيهــا المستشرق العظيم خوليان ريبرا ابتداء من سنة ١٨٨٧م . وكان أبوه تاجراً متوسط الحال ، واسمه بابلو أسين . وتوفى وميجيل ، صاحبنا ، فى سن الطفولة ؛ فقامت أرملته على شئون التجارة المتواضعة التى خلفها الزوج .

ودرس ميجيل فى مدارس المدينــة ، وبدأ دراسته الثانوية فى مدرســة الاسكولاييوس ، وأتمها فى مدرسة اليسوعيين بنفس المدينة ، وبرز خصوصاً فى الرياضيات واللغة اللاتينية . ولما حصل على البكالوريا فكر فى متابعة الدراسات العلمية فى كلية الهندسة ليتخرج مهندساً ؛ لكن أحوال أسرته المادية لم تهيىء له فرصة الدراسة خارج سرقسطة ، ولهذا دخل كلية الآداب فى جامعة سرقسطة ،

وفى نفس الوقت ألحق تلميذاً خارجياً بالمعهد المجمعى ، وهو معهد دينى لتخريج رجال الدين ، وظل يتابع هـــذه الدراسة الدينية حتى تخرج قسيساً وبدأ عمله الكهنوتى فى ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٩٥ فى كنيسة سان كيتانو بسرقسطة .

وفى نفس الوقت إبان دراسته الجامعية أتيحت له فرصة نادرة ، وهى تعيين خليان ربيرا [1] (١٨٥٨ — ١٩٣٤) المستشرق الكبير ، وهو فى سن التاسعة والعشرين ، أستاذاً لكرسى اللغة العربية فى كلية الآداب بجامعة سرقسطة ، وكان ربيرا Julian Ribera قد درس بين سنة ١٨٨٢ و١٨٨٥ فى جامعة مدريد على يد المستشرق كوديرا (١٨٣٦ ـــ ١٩١٧) وبدأ كلاهما يعمل فى مشروع كبير لتحقيق المخطوطات العربية المتعلقة بأسبانيا الإسلامية ، عنوانه « المكتبة العربية ـ الأسبانية » التى ظهرت فى عشرة أجزاء فى الفترة بين سنة ١٨٨٢ — ١٨٩٥، وعلى الرغم مما فى تحقيق النص من مناقص وأغلاط مطبعية عديدة وعدم دقة فى النقد التاريخى ، فإن « المكتبة العربية ـــ الأسبانية » تضم مصادر فى غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الإسلام فى الأندلس . وقد بدأ ربيرا كاتباً يهتم بالشئون العامة ، فأصدر « مجلة أرغـــون » ثم بعد ذلك مجلة « الثقافة الأسبانية » ودعا فى مقالاته فيهما إلى إصلاح التعليم ، وإلى التقدم السياسى والاجتماعى . ثم اهتم بتاريخ أسبانيا ، وبالفترة التى لعبت فيها أسبانيا العربية والنصرانية دور الوسيط بين الشرق الإسلامى وأوربا ، وعنى خصوصاً بتأثير الشعر العربى الأندلسى (والزجل منه بخاصة) فى نشأة الشعر الأوربى . فدرس ديوان ابن قزمان فى النشرة المصورة التى قام بها جونتسبورج فى سنة ١٨٩٦ ، وانتهى من هذه الدراسة إلى بيـــان أن الزجل أثر فى نشأة مقطوعات أقدم الشعراء البروفنصاليين : ثم إلى ما هو أخطر من هذا وهو أن الزجل يحتوى على

(١) راجع عنه L. Bouvat فى « المجلة الأسيوية » J.A المجلد ٢٢٧ (سنة ١٩٣٥) ص ١٤٣ ـ ١٤٥ ؛ واميليو جرثيه جومث فى مجلة « الأندلس » المجلد الثانى (سنة ١٩٣٤) ص V-VIII

أول شعر شعبي باللغة الأسبانية ابتدأ منذ القرن العاشر الميلادى ، وأن فى الشعر الغنائى الأندلسى ، ممثلا خصوصاً فى ديوان ابن قزمان ، المفتاح لفهم الأوزان الشعرية الغنائية فى العصر الوسيط فى الشعر الأوربى . وقدم خلاصة أبحاثه هذه فى بحث ألقاه فى سنة ١٩١٢ فى موضوع « زجل ابن قزمان » ، وقَفَّى عليه فى سنة ١٩١٥ ببحث بعنوان « الآثار التى تظهر لدى المؤرخين المسلمين الأولين لأسبانيا والدالة على وجود شعر ملحمى باللغة الروماثية » وفيه حاول تفنيد دعوى القائلين بتأثير « أناشيد الفعال » Chansons de geste الفرنسية على « أناشيد الفعال » Cantares de gestas الأسبانية ، مبيناً وجود ملاحم أسبانية قديمة استناداً إلى المصادر العربية . — ثم قام باصدار مجموعة دراسات عربية ، بدأها بكتاب « أصول القضاء فى أرغون » (سنة ١٨٩٧) ، وأسهم فى مجموعة النصوص الأعجمية (ألخميادوس) التى كان يشرف عليها بابلوخيل وخيل Pablo Gil y Gil ونشر سنة ١٩١٤ النص العربى لكتاب قضاة قرطبة للخشنى مع ترجمة أسبانية وعمل على العناية بالدراسات العربية فى أســـبانيا ، وبفضل مجهوداته أنشئت « مدرسة الدراسات العربية » فى مدريد وغرناطة سنة ١٩٣٢ ، ثم مجلة « الأندلس » Al—Andalus .

درس صاحبنا ميجيل آسين بلاثيوس على ريبرا فى سنة ١٨٩١ وهو فى سن العشرين ، بينما الأستاذ فى سن الثالثة والثلاثين ، فتوطدت الصلة القوية بينهما لما توسمه الأستاذ فى التلميذ من مواهب فائقة ومستقبل على حافل ، وستستمر طوال حياة الأستاذ . وكان ريبرا يعد ميجيل تلميذاً وولداً فى نفس الوقت ، فكان هذا يغشى بيت الأستاذ باستمرار ويؤدى معه نزهاته على شاطىء القناة الامبراطورية ، ويشارك فى ندواته ومجالسه .

ثم إلتحق ميجيل بجامعة مدريد للحصول على الدكتوراه ، فحصل عليها فى ٢٣ أبريل سنة ١٨٩٦ بدرجة ممتاز ، برسالة عن الغزالى ، أمام لجنة اشترك

فيها الباحث العظيم الإنتاج مننديث اى بلايو (١٨٥٦ — ١٩١٢) ، وقد أسهم هو وأستاذه ريبرا فى الكتاب التذكارى المقدم إلى مننديث أى بلايو سنة ١٨٩٩ هو يبحث عن ابن عربى ، وريبرا يبحث عن « أصول فلسفة ريموندو لوليو » .

وفى سنة ١٩٠١ عدّل ميجيل فى رسالة الدكتوراه ، وأصدرها فى هذه الصورة المعدلة بالعنوان التالى : « الغزالى : العقائد ، والأخلاق ، والزهد » ، وقدم لها مننديث اى بلايو .

وحاول الحصول على وظيفة فى هيئة التدريس بإحدى الجامعات ، وكان يتعيش آنذاك من مرتب ضئيل كمدرس فى المعهد الدينى وكاهن للراهبات فى دير « القلب الأقدس » . وضاعت أول فرصة سنحت للحصول على كرسى اللغة العربية فى جامعة أشبيلية ، إذ ظفر به ألجرو كاردناس . وفكر مطران سرقسطة فى تعيينه قسيساً بإحدى الأبروشيات فى القرى ، لكن تدخل بعض الأصدقاء حال دون تنفيذ هذا الإقتراح .

وفى وسط هذه المحنة أنقذه كل من كوديرا وريبرا ؛ فعرض عليه كوديرا أن يتنازل له عن كرسيه فى جامعة مدريد ، ووافق ريبرا على ذلك مؤثراً البقاء فى سرقسطة . وتقدم ميجيل لشغل الكرسى فى أواخر سنة ١٩٠٢ ، وحصل عليه فى ٢٤ أبريل سنة ١٩٠٣ ، وهكذا خلف ميجيل فى كرسى اللغة العربية بجامعة مدريد أستاذه كوديرا ومن قبله جاينجوس (١٨٠٩ — ١٨٩٧) . وفى تلك الأثناء توفيت أمه .

وانتقل صاحبنا إلى مدريد فى أبريل سنة ١٩٠٣ وعاش مع أستاذه الكبير فرنشسكو كوديرا ، إلى أن انحاز هذا إلى موطنه الأصلى فى أرغون ، وذلك فى بيت يقع فى شارع سان بيثنته رقم ٦٠ ، وظل يقيم فيه حتى وفاته ؛ وهذا البيت سيكون مقرّ « مدرسة الدراسات العربية » التى ستنشأ ، كما قلنا ، فى سنة ١٩٣٢ .

وأسهم ميجيل بيحث كان له دوى شديد عنوانه « الرشدية اللاهوتية فى مذهب القديس توما الأكوينى » ، وذلك فى السفر التذكارى المقدم إلى فرنسكو كوديرا سنة ١٩٠٤ .

ثم جاء ريبيرا إلى مدريد فى سنة ١٩٠٥ ليشغل كرسيّ تاريخ الحضارة الإسلامية واليهودية ، وهو الكرسى الذى تحول فى سنة ١٩١٣ إلى كرسيّ الأدب العربى الأسبانى الذى لا يزال قائماً حتى اليوم . وبدأ التعاون من جديد بين الأستاذ والتلميذ ، وذلك فى مجلة « الثقافة الأسبانية » (١٩٠٦ — ١٩٠٩) طوال ثلاث سنوات ؛ وكان ميجيل أسين يتولى الشطر الأكبر من العمل فى إخراجها ، فضلاً عن أبحاثه .

وبدأت شهرة ميجيل أسين تذيع فى محافل الإستشراق الدولية ؛ فراح يكتب فى المجلات الأوربية الإستشراقية وفى الأسفار التذكارية المقدمة إلى كبار علماء الإستشراق ، فكتب فى السفر التذكارى المقدم إلى هارتفج دارنبور ، ثم السفر التذكارى الخاص بالذكرى المئوية الأولى لميلاد المستشرق الإيطالى ميكيله أمارى (١٨٠٦ — ١٨٨٩) ، صاحب الدراسات العظيمة فى تاريخ صقلية العربية . واشترك فى المؤتمر الدولى المستشرقين المنعقد فى الجزائر سنة ١٩٠٥ بصحبة كوديرا ، وفى المؤتمر الدولى للمستشرقين المنعقد فى كوبنهاجن سنة ١٩٠٨ بصحبة ريبرا . ودعاه ناو Nau المشرف على مجموعة « كتب الآباء الشرقيين » إلى الاشتراك فى المجموعة ، فأصدر فيها « مجموعة الأقوال المنسوبة إلى السيد المسيح فى كتب المؤلفين المسلمين » . وقام بفهرسة المخطوطات العربية فى دير Abadia الجبل المقدس فى أشبيلية .

وأختير فى ٢٢ أكتوبر سنة ١٩١٢ عضواً بالأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية فى المكان الذى خلا بوفاة مننديث اى بلايو ، وابتدأ

فى شغل هذه العضوية فى ١٩ مارس سنة ١٩١٤ . وكان خطابه الإستهلالى بعنوان : « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الأسبانية الإسلامية » وفيه استخرج المواد المتناثرة المتعلقة بابن مسرة الجيلى ، والتجديد الذى قام به فى الفكر الفلسفى الإسلامى بمزجه بين مذهب أفلوطين والمذهب المنسوب إلى أنبا ذقليس ، ونظريته فى الجواهر الخمسة التى تسيطر عليها الهيولى الأولى الروحانية . وتابع إمتداد مدرسة ابن مسرة بين الصوفية فى الأندلس ، من خلال ابن العريف وابن عربى ، إلى أن أثرت فى الفكر الأوربى عند روجر بيكون وريموندو لوليو ، ثم دانته . وتعد هذه الدراسة عن ابن مسرة من ألمع الأبحاث فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وتمتاز بالأصالة وبعد النظرة والنزوع إلى تلمس الأشياء البعيدة ، مما سيكون من خصائص أبحاث أسين .

ثم كانت القنبلة العلمية الكبرى لما أن تقدم أسين بلاثيوس ببحث استهلالى بمناسبة تعيينه عضواً فى الأكاديمية الملكية الأسبانية ، ألقاه فى ٢٦ يناير سنة ١٩١٩ ، عنوانه « الأخرويات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية » ، وقد نشر فى مدريد سنة ١٩١٩ (ويقع فى ٢ + ٤٠٣ صفحة من القطع الكبير) . وقد أثار ثورة كبرى فى مختلف الأوساط العلمية فى العالم كله ، نظراً إلى خطورة المشكلة التى أثارها وهى : تأثر دانته بالتصورات الإسلامية للآخرة فى وضعه لرائعته الخالدة : « الكوميديا الإلهية » . وقد لخصنا بحث أسين وما تلاه من مناظرات ومساجلات ، ووصلنا بالمشكلة إلى وضعها الحالى ، فى كتابنا « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى » (بيروت سنة ١٩٦٥) فنكتفى بالإحالة إليه .

واستمر أسين يتابع دراساته المثيرة هذه التى تدور حول التأثر والتأثير بين الإسلام وبين المسيحية والفكر الأوربى . فبعد أن كشف فى سنة ١٩١٤ عن سرقة تورميدا (١٣٦٢م — ١٤٢٣م ؟) الراهب الفرنشسكانى — الذى

رحل إلى تونس فى سنة ١٣٨٧م وهناك إعتنق الإسلام ، وكتب بالعربية والقطالونية ، وله كتاب بعنوان « منازعة حمار » بقى لنا فى ترجمة فرنسية (ليون سنة ١٥٤٤) لأن أصله القطالونى المطبوع فى برشلونة سنة ١٥٠٩ قد فقد — نقول سرقته لرسائل من « إخوان الصفا » ونسبتها إلى نفسه ، كتب فى سنة ١٩٢٠ بحثاً عن « السوابق الإسلامية لرهان بسكال » (راجع عنه كتابنا « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ») .

وأخذ يهتم خصوصاً بمفكرين عظيمين فى أسبانيا الإسلامية وهما : ابن حزم القرطبى ، ومحيى الدين ابن عربى .

فاهتم — بالنسبة إلى ابن حزم — أولا بكتاب « طوق الحمامة » المشهور ، فدرسه فى المخطوطة الوحيدة الموجودة فى مكتبة جامعة ليدن (هولنده) قبل أن ينشره بتروف . ثم ترجم فى سنة ١٩١٦ كتاب « الأخلاق » إلى الأسبانية وأخذ فى دراسة كتاب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، وبدأت ثمار هذه الدراسة بخطاب ألقاه فى ١٨ مايو سنة ١٩٢٤ استهلالا لعضويته فى الأكاديمية الملكية للتاريخ . ثم ترجم كتاب « الفصل » كله ترجمة ممتازة إلى اللغة الأسبانية ، زودها بالشروح المستفيضة ، وذلك فى خمسة مجلدات ، الأول منها دراسة عن حياة ابن حزم ، والأربعة الباقية تشمل الترجمة الأسبانية ونشرها فى الفترة بين سنة ١٩٢٧ وسنة ١٩٣٢ . وهو مجهود شاق عظيم ، يستدعى إطلاعاً مستقصى وفهماً ثاقباً لفكر ابن حزم .

أما ابن عربى فقد بدأ به منذ مطلع شبابه فى بحثه الذى نشره سنة ١٨٩٩ ضمن « السفر التذكارى المقدم إلى بلابو بمناسبة السنة العشرين لأستاذيته » (حـ ٢ ص ٢١٧ — ٢٥٦ ، مدريد ، سنة ١٨٩٩) . وثنى على ذلك ببحث ألقاه فى المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين المنعقد فى الجزائر سنة ١٩٠٥ عنوانه : « علم النفس عند محيى الدين ابن عربى » (ظهر فى المجلد الثالث من أعمال المؤتمر ،

عند الناشر ليرو ، باريس سنة ١٩٠٦) ويقع فى ٨٨ + ٢٥ صفحة (من ص ٧٩ — ١٩١ من المجلد الثالث) . وظهر له بحث ثالث بعنوان « نفسانية الوجد الصوفى عند صوفيين مسلمين كبيرين : الغزالى ومحيي الدين ابن عربى » ، نشر فى مجلة « الثقافة الأسبانية » (مدريد سنة ١٩٠٦) ص ٢٠٩ — ٢٣٥ .

ولكن دراساته الكبرى عن ابن عربى تمتد بين سنة ١٩٢٥ وسنة ١٩٢٨ . فقد نشر أربع دراسات كبيرة فى « مضبطة الأكاديمية الملكية للتاريخ » كلها تتعلق بابن عربى ، وعنوانها : « الصوفى المرسى ابن عربى » . والأولُ بعنوان فرعى هو : « ترجمة ذاتية ذات تسلسل تاريخى » (سنة ١٩٢٥ فى ٨٢ صفحة ، « مضبطة الأكاديمية » المجلد ٨٧ ص ٩٦ — ١٧٣) . والثانية بعنوان : « معلومات عن حياته مستمدة من رسالة القدس » (« مضبطة الأكاديمية » ، المجلد ٨٧ ، ص ٥١٢ — ٦١١ ، مدريد سنة ١٩٢٥) . والثالثة بعنوان : « الخصائص العامة لمذهبه » (« مضبطة الأكاديمية » المجلد ٨٨ ، ص ٥٨٢ — ٦٣٧ ، مدريد سنة ١٩٢٦) . والدراسة الرابعة بعنوان : « مذهبه فى التوحيد وفى الكون » (« مضبطة الأكاديمية » ، المجلد ٩٢ ، ص ٦٥٤ — ٧٥١ ، مدريد سنة ١٩٢٨) .

ثم توّج دراساته عن ابن عربى بهذا الكتاب الذى نقدم ترجمته بين يديك ، وقد ظهر فى سنة ١٩٣١ ، ويتألف من ثلاثة أقسام : ١ — حياته ؛ ٢ — مذهبه ، ٣ — نصوص مترجمة . وهذا القسم الثالث نصوص مختارة من كتب ابن عربى التالية : ١ — « تحفة السفرة إلى حضرة البررة » ، ٢ — « الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط » ، ٣ — « التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية » ، ٤ — « كنه مالا بد للمريد منه » ، ٥ — « مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم » ، ٦ — « الأنوار

فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » ٧ ـ « الفتوحات المكية » (ويقع هذا القسم الثالث فى ص ٢٧٧ ـ ٥١٨) .

وغايته من هذا الكتاب كما قال جرثيه جومث (« الأندلس » ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ ، مدريد سنة ١٩٤٤ جـ ٩ ، كراسة ٢) ، هو تقرير الوحدة بين التاريخ والثقافة الانسانيتين واستبعاد الأشباح الحداثة لدعوى « النزعة بغير أم » . ومن هذه القمة أبصر تأثيرات إسلامية فى التصوف الأسبانى المسيحى فى عصر النهضة » .

لكنه ، كما لاحظنا فى مستهل هذا التصدير ، غلا غلواً شـديداً فى تلمس الأشباه وادعاء التأثيرات والتأثرات ، ولم يستند إلى وثائق كتابية أو نقول شفوية تدل على الاطلاع من جانب المتأثر المزعوم على ما قاله أو كتبه المؤثر المفروض .

وتابع أسين دراسة التأثيرات الإسلامية فى الفكر الأوربى ، فكتب فى سنة ١٩٣٣ بحثاً بعنوان : « مفكر مسلم أندلسى يؤثر فى القديس يوحنا الصليبى » وفيه يدرس تأثير ابن عباد الرندى فى يوحنا الصليبى .

بقى أن نعود لشخصية ثالثة أولاها أسين بالغ اهتمامه منذ مطلع شبابه ، ونعنى بها أبا حامد الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) . وقد بدأ ينشر دراسات عنه فى سنة ١٩٠١ ببحث أشرنا إليه من قبل بعنوان : « الغزالى : عقائد ، وأخلاق ، وزهد » ، ويقع فى مجلد ضخم (٣٩+٩١٢ صفحة) ضمن « مجموعة الدراسات العربية » . وفى السنة التالية ـ سنة ١٩٠٢ ـ نشر فى المجلد الثالث من « مجلة أرغون » عدة مقالات بعنوان « نفسانية الاعتقاد بحسب الغزالى » (جـ ٣ ، ص ٥١ ـ ٥٦ ، ١١٦ ـ ١٢٠ ، ١٨٩ ـ ١٩٤ ، ٢٩٦ ـ ٣٠١ ؛ ٣٨٥ ـ ٣٩٢ ؛ سرقسطة سنة ١٩٠٢) . وفى سنة ١٩٠٦ نشر البحث الذى أشرنا

إليه عن نفسانية الوجد الصوفى عند صوفيين مسلمين كبيرين : الغزالى وابن عربى » فى مجلة « الثقافة الأسبانية » (ص ٢٠٩ ـ ٢٣٥ ، مدريد سنة ١٩٠٦) . وفى المجلد التذكارى بمناسبة الذكرة المئوية لميلاد ميكيله أمارى نشر بحثاً عن «فقيه صقلى هاجم الغزالى وهو أبو عبد الله المازرى» (بلرمو، سنة ١٩١٠، ج ٢ ص ٢١٦ ـ ٢٤٤) . وكتب بالفرنسية بحثا صغيرا بعنوان « تصوف الغزالى » (بيروت سنة ١٩١٤ فى ٣٨ صفحة) نشر ضمن منشورات كلية القديس يوسف اليسوعية (حـ ٧ ، ص ٦٧ ـ ١٠٤) .

ثم ترجم فى سنة ١٩٢٩ كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » للغزالى، مع شرح وتعليقات مستفيضة (مدريد سنة ١٩٢٩ ، فى ١٥ + ٥٥٥ صفحـــة) ضمن منشورات معهد دون خوان فى بالنسيه .

ولكنه توّج أعماله عن الغزالى بكتاب ضخم فى ثلاثة مجلدات كبيرة ألحق بها مجلداً رابعاً يتضمن نصوصا مترجمة ، وعنوان هذه المجلدات هو : « روحانية الغزالى » (أو مذهب الغزالى فى التصوف) ؛ والمجلدات الثلاثة عبارة عن ترجمة لأهم فصول كتاب « الإحياء » للغزالى ثم تحليل للفصول غير المميزة أو غير المفيدة بالنسبة إلى القارىء غير المسلم ، ثم مقارنات مع أشباه ونظائر فى مؤلفات الكتاب النصارى وفى الكتاب المقدس . والمآخذ التى أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن ابن عربى هى بعينها التى نأخذها على كتابه هذا عن الغزالى : غلو وشطط فى تلمس الأشباه والنظائر ، مع افتقار إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثر والتأثير .

وقد اقتضى طبع هذا الكتاب الضخم الفترة ما بين سنة ١٩٣٤ وسنة ١٩٤١ وفى أثنائها قامت الحرب الأهلية فى أسبانيا . ومن حسن حظ أسين أن هذه الحرب قامت بينما هو يقضى العطلة الصيفية فى منزله بسان سبستيان ، إذ لم

يتمكن الحر من الاستيلاء عليها ، وسرعان ما احتلها الوطنيون ، وبقيت طوال الحرب الأهلية هادئة أو أكثر مدن أسبانيا هدوءا . فبقى فيها ميجيل أسين حتى انتهت الحرب الأهلية فى سنة ١٩٣٩ ، فعاد فى نهايتها إلى مدريد ، واستأنف نشاطه : فاستأنف إصدار مجلة « الأندلس » ، وأعاد تنظيم « مدرسة الدراسات العربية » التى ضمت آنذاك إلى « المجلس الأعلى للأبحاث العلمية » ، وقد عين أسين أول نائب رئيس لهذا المجلس وعاد إلى التدريس فى جامعة مدريد حتى سنة ١٩٤١ .

وعاد إلى نشاطه أيضا فى الأكاديمات الثلاث التى كان عضوا فيها ، (الأكاديمية الأسبانية وأكاديمية التاريخ ، وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية) . ولما توفى رودريجث مارين (١٨٥٥ — ١٩٤٣) رئيس الأكاديمية الأسبانية فى سنة ١٩٤٣ أختير أسين خلفاً له فى رآستها .

وجمع مقالاته المتعلقة بتأثير الإسلام فى أوربا والمسيحية فى كتاب بعنوان : «تأثيرات الإسلام » (سنة ١٩٤١) ؛ وقدم لها بمقدمة موجزة عن منهجه وأهدافه فى دراسة المشابهات والتأثيرات : وهو كتاب جامع فى بابه ، ومن خير أعمال أسين ، فيه نظرات لماحة ، وإن كانت تعوزها أحيانا الأسانيد الدالة على حدوث التأثير فعلا .

كذلك عنى فى سنة ١٩٤٠ بدارسة الأسماء العربية للبلاد الأسبانية ، وحاول تعرف نظائرها الحالية فى أسبانيا . كذلك بحث فى الأسماء الرومانثية التى سجلها عالم نبات أندلسى مسلم مجهول (من القرن الحادى عشر أو الثانى عشر) واعتمد فى ذلك على مخطوط عثر عليه بين مخطوطات « الأكاديمية الملكية للتاريخ » وذلك فى سنة ١٩٤٣ .

وبينما كان يقضى عطلة الصيف فى سان سبستيان فاجأه الموت فى

١٢ أغسطس سنة ١٩٤٤ ودفن في يوم ١٤ بمقبرة بوبوثه Poltoe وهو في الثالثة والسبعين .

ونشرت له بعد وفاته مجموعة مختارة من مؤلفاته وأبحاثه المتفرقة تحت عنوان: « مؤلفات مختارة Obras Escogidas » ظهر الجزء الأول منها في سنة ١٩٤٦ ، والثاني والثالث (في مجلد واحد) في سنة ١٩٤٨ .

لقد كان أسين بلاثيوس طوداً شامخاً من أطواد الاستشراق ، يحتل مكان الصدارة التي يحتلها نلينو (إيطاليا) وجولد تسيهر (المجر) ونولدكه (ألمانيا) وماسينيون (فرنسا) وكراتشكوفسكي (روسيا) ودوزي (هولنده) ، وبه رسخت أقدام البحث العلمي الممتاز في تاريخ الاسلام الروحي في أسبانيا . ولئن كان منهجه العلمي يستند إلى اللمحات البعيدة واللوامع العبقرية أكثر مما يستند إلى الوثائق والقواعد المنهجية الوثيقة ، ويحفل بالفروض أكثر مما يعنى بالوسائل الكفيلة بتحقيقها على أصول راسخة ، فإن كثيرا من نظراته اللماحة التي بدت في البدء خيالية ، قد جاءت الوثائق المكتشفة فيما بعد لتؤيدها ؛ فضلا عن أنها وجهت وستوجه البحث في اتجاهات جديدة ما كان تمكن الانتباه إليها لولا قبساته الوضاءة هذه . ومن هنا جاء الكثير منها موحياً أكثر منه مقنعاً . وتقدم البحث العلمي في حاجة إلى كلا النوعين من الباحثين : أصحاب المنهج المحكم الدقيق ، وأصحاب النظرات اللماحة والقبسات الوضاءة والفروض الخصبة الجريئة .

ولهذا سيظل أسين بلاثيوس علماً حياً من أعلام البحث العميق والفهم الناقد والإدراك للوحي والوجدان المشبوب .

القاهرة ١٩٦٥

عبد الرحمن بدوي

القسم الأول

حيـــاة ابن عربى

حياة الصوفى المرسى ، ابن عربى ، وهى موضوع القسم الأول من هذه الدراسة ، قد استخلصناها مما ورد من نصوص تتعلق بحياته فى كتبه ، خصوصاً فى كتاب « الفتوحات المكية[1] » . ودون أن نهوّن من شأن المعلومات القليلة التى يقدمها لنا من ترجموا لحياته ، فإننا نعتقد أن ما قدمه لنا ابن عربى نفسه أكبر أهمية ، فإلى جانب كونه أصح فإنه يضع أمام القارىء الإطار الواقعى الوضاح للبيئة الإسلامية ، الأندلسية والشرقية ، وللعصر الذى تقضت فيه الحياة المليئة بالأحداث التى حيّيها هـذا الصوفى الأسبانى القلق الدائب الترحال . وسنزود كل حادث أو واقعة بالمواضع المتعلقة بها فى كتبه ، نوردها فى ثنايا ترجمته أو فى الهامش ، تبعاً لأهميتها وطولها . وكل واقعة أو خبر تاريخى ينقصه هذا التوثيق ، ينبغى أن يفهم على أنه يستند إلى أقوال من ترجموا له من الأندلسيين والمشارقة، وخصوصاً المقّرى وصاحب الترجمة الدفاعية المطبوعة فى أول طبعة كتاب « الفتوحات المكية[2] » ، وكلاهما يلخص أو يقتبس حرفياً من مصادر أقدم[3] .

(١) وهناك معلومات تكميلية مفيدة جداً فى كتاب « رسالة القدس » .

(٢) « نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب » طبع بريل فى ليدن (هولنده) سنة ١٨٥٥ ـ سنة ١٨٦١ ، حـ ١ ص ٥٦٧ ص ٥٨٣ . ـ وراجع « شذرات الذهب » ، نشرة نيكولسون فى « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩٠٦ ، ص ٦٠٨ ـ ص ٨٢٤ .

(٣) هاهو ذا ثبت بأسماء كتب ابن عربى التى انتفعنا بها فى ترجمة حياته ، مع ذكر اختصاراتها :

« الذخائر » = كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق . طبع بيروت سنة ١٣١٢ هـ

« الديوان الأكبر » : طبع بمباى ، بغير تاريخ .

« الفصوص » = كتاب شرح فصوص الحكم للشيخ بالى افندى . طبع استانبول سنة ١٣٠٩ هـ

« الفتوحات » = كتاب الفتوحات المكية . طبع بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٣ هـ

« المواقع » = كتاب مواقع النجوم . طبع القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ

« المحاضرات » = كتاب محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار . طبع القاهرة سنة ١٢٨٢ هـ

« التدبيرات » = كتاب التدبيرات الإلهية نشرة نيبرج ، بريل (ليدن) سنة ١٩١٩ م

الفصل الأول

سنوات الشباب

مولده فى مرسية — آباؤه وأسرته — تعلمه الآداب فى أشبيلية — شيوخه — حياته المشتتة — زواجه — وفاة أبيه — توبته وبدايته فى التصوف — علاقاته بابن رشد — شيوخه الروحيون — حياة الاعتزال — زيادة إيمانه بالظواهر الصوفية — أول تجليات « الخضر » له — حياة مشتركة — علاقاته بياسمين المرشانية وفاطمة القرطبية .

ولد أبو بكر محمد بن على ، من قبيلة حاتم الطائى ، والمعروف باسم « ابن عربى » وبألقاب « محيي الدين » ، و « الشيخ الأكبر » و « ابن أفلاطون » نقول إنه ولد فى مدينة مُرْسيه فى ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ (٢٨ يوليو سنة ١١٦٥ م) فى عهد خلافة المستنجد فى المشرق ، وكان يحكم مرسيه وبلنسية : ابن مردنيش ، وكان أميراً مستقلاً بإمارته عن سلطان الموحّدين الذين تولى سلطانهم الثالث ، أبو يعقوب يوسف ، الملك بعد أبيه عبد المؤمن الذى امتد سلطانه على سائر أسبانيا . قال ابن عربى[1] :

« نادى بعض الرعايا سلطاناً كبيراً بمرسيه، فلم يجبه السلطان . فقال الداعى: كلمنى ، فإن الله تعالى كلم موسى ! فقال له السلطان : حتى تكون أنت موسى ! فقال له الداعى : حتى تكون أنت الله ! فمسك السلطان له فرسه حتى ذكر له

(١) « الفتوحات » حـ ٤ ص ٢٦٤

حاجته ، فقضاها . كان هذا السلطانُ ، صاحبُ شرق الأندلس ، يقال له محمد بن سعد بن مردنيش الذى ولدتُ أنا فى زمانه وفى دولته بمرسيه » .

«وفى زمان هذا الخليفة (المستنجد بالله بن المقتفى ، واسمه يوسف ، ويكنى أبا المظفر) ولدتُ أنا بمرسيه فى دولة السلطان أبى عبد الله محمد بن مردنيش بالأندلس . فكنت أسمع الخطيب يوم الجمعة يخطب بالمسجد باسم المستنجد بالله »[١] .

وكان ابن عربى من أسرة نبيلة ،غنية ، وافرة التقوى. وهو يذكر عن أبويه أخباراً تدل على شدة التقوى ، وكان له خالان سلكا طريق الزهد ، أحدهما يحيى بن يغان الذى تخلى عن عرشه فى تلمسان ولزم خدمة عابدٍ فرض عليه أن يكسب قوته من الاحتطاب فى الجبال وبيع الحطب فى طرقات عاصمة ملكه ، أما خاله الثانى فهو أبو مسلم الخولانى الذى كان يقضى الليل فى مجاهدات شديدة ويضرب نفسه بقسوة حتى لا ينام

قال ابن عربى[٢] : « وكان بعض أخوالى منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدرة) — كان قد ملك مدينة تلمسان ، وكان فى زمنه رجل فقيه عابد منقطع ، من أهل تونس ، يقال له : عبدالله يحيى بن يَغَّان التونسى ، عابد وقته ، كان بموضع خارج تلمسان يقال له « العُبَّاد » . وكان قد انقطع بمسجدٍ يعبد الله فيه ، وقبره مشهور بها يزار . بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين المدينتين : أقاذير (وفى نسخة : أقادير) والمدينة الوسطى ، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ، ملك المدينة ، فى خَوَله وحشمه . فقيل له : هذا أبو عبد الله التونسى ، عابد وقته . فمسك لجام فرسه

---

(١) « المحاضرات » حـ ١ ص ٣٤ (= حـ ١ ص ٤٨ القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م) .

(٢) « الفتوحات » ٢ / ٢٣

وسلّم على الشيخ ، فرد عليه السلام ؛ وكان على الملك ثياب فاخرة . فقال له : ياشيخ ! هذه الثياب التى أنا لابسها ، تجوز لى الصلاة فيها ؟ فضحك الشيخ . فقال له الملك : ممّ تضحك ؟ قال: من سُخْف عقلك وجهلك بنفسك وحالك ! مالك تشبيه عندى إلا بالكلب يتمرّغ فى دم الجيفة وأكلها وقذارتها ؛ فإذا جاء يبول يرفع رجله حتى لا يصيبه البول ؛ وأنت وعاءٌ ملىء حراماً وتسأل عن الثياب ، ومظالم العباد فى عنقك ؟ ! قال ، فبكى الملك ونزل عن دابته ، وخرج عن ملكه من حينه ، ولزم خدمة الشيخ . فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل فقال له : أيها الملك ! قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطبْ . فكان يأتى بالحطب على رأسه ويدخل به السوق والناسُ ينظرون إليه ويبكون ، فيبيع ويأخذ قوته ويتصدق بالباقى . ولم يزل فى بلده ذلك ، حتى درج ودُفن خارج تربة الشيخ . وقبره اليوم بها يزار . فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون أن يدعو لهم ، يقول لهم : التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان ، فإنه مَلكَ وزهد ، ولو ابتليت بما ابتُلى به من الملك ربما لم أزهد » .

«كان[(١)] خالنا أبو مسلم الخولانى رحمه الله من أكابرهم : كان يقوم الليل ، فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه : أنتما أحق بالضرب من دابتى » .

وكان أحد أعمامه ، وهو عبد الله ، ذا مواهب صوفية تنبؤية . قال بن عربى[(٢)] :

---

(١) « الفتوحات » ٢ / ٢٣

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٤٠ السطر الأخير — س ٢٤١

«كان لى عم أخو والدى شقيقه، إسمه عبد الله بن محمد بن عربى . كان كان له هذا المقام (أى مقام شم الأنفاس الرحمانية) [1] حساً ومعنى . شاهدتُ ذلك منه قبل رجوعى لهذا الطريق فى زمان جاهليتى» .

فى هذا الوسط العامر بالزهد والتصوف قضى ابن عربى سنى طفولته . ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل مع أهله إلى أشبيلية، بعد أن خضعت مرسيه لحكم الموحدين . ولابد أن يكون قد تلقى تربية أدبية ودينية كاملة . لأنه فى كتبه يشير مراراً عديدة إلى شيوخه فى القرآآت والتاريخ والأدب والشعر الحديث ، وقد أقرأوه ، فى أشبيلة خصوصاً ، الكتب الرئيسة فى كل فن [2] . ولم تكن ميوله فى بادىء الأمر متجهة ناحية حياة الزهد، بل كان قلبه مشغولا بالآداب والصيد، منصرفاً عن الله . وهو يذكر فى شيخوخته سنوات طفولة ومطامع شبابه التى أضاعها فى رحلات الصيد فى حقول قرمونة وبلمة، ومعه الخيل والخدم .

قال ابن عربى [3] : «مررتُ فى سفرى فى زمان جاهليتى ومعى والدى

---

(١) المقام الذى يشير إليه ابن عربى هنا هو مقام «شم الأنفاس الرحمانية» ؛ وقد بلغنا فيما يقول ... من كثير من صوفية الأندلس، واجتمع ابن عربى بواحد منهم ببيت المقدس وبمكة فسأله يوماً ... مسألة ، فقال لابن عربى : هل تشم شيئاً ؟ فعلم ابن عربى أنه من أهل هذا المقام . وقد خدم ابن عربى مدة (راجع «الفتوحات» ١ / ٢٤٠)

(٢) أبرز شيوخ ابن عربى كما ذكرهم صاحب الترجمة الواردة فى أول طبعة «الفتوحات» هم : أبو بكر محمد بن خلف بن صاف اللخمى ، وأبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط القرطبى ؛ وقد قرأ عليهما القرآآت وهو فى الثامنة عشرة ، كذلك قرأ القرآآت على أبى بكر محمد بن أحمد بن أبى حمزه . وقرأ الحديث على شيوخ كثيرين فى أشبيلية وغيرها ، نذكر منهم ابن زرقون الأنصارى . وابى فتح ابن الجد ، وأبى الوليد الحضرمى ، وعبد المنعم الخزرجى ، وأبو جعفر بن مضل ، الخ . وتابع دروس أبى محمد عبد الحق الاشبيلى تلميذ ابن حزم ، وقد قرأ ابن عربى جميع كتب ابن حزم على أبى محمد عبد الحق الاشبيلى ، وإلى هذا يرجع كون ابن عربى قد كان ظاهرى المذهب فى العبادات .

وابن عربى يشير فى «الفتوحات» إشارات عابرة إلى شيوخه فى الأدب والفقه وما شابهها من علوم بعيدة عن التصوف . فمثلا يقول (١/٥١٤): «ومن قائل (عن الأذان) إنه .. فرض على المصر، وبه كان يقول شيخنا أبو عبدالله بن العاص باشبيلية ، سمعته من لفظه غير مرة»

(٣) «الفتوحات» ٤ / ٧٠٠

وأنا ما بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس ، وإذا بقطيع وحش ترعى ، وكنت مولعاً بصيدها ، وكان غلماني على بُعد منيّ . ففكرت في نفسي وجعلت في قلبي أني لا أوذي واحداً منها بصيد . وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه ، حيش إليها ، فمسكته عنها ورمحي بيدي إلى أن وصلت إليها ودخلت بينها ، وربما مرّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعى . فوالله ما رفعت رءوسها حتى جزتها . ثم أعقبني الغلمان ، ففرّت الحُمُرُ أمامهم . وما عرفت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق ، أعني طريق الله ، فحينئذ علمت من نظري في المعاملة ما كان السبب ، وهو ما ذكرناه ، فسرى الأمان في نفوسهم الذي كان في نفسي لهم » .

وهيأت له نبالة محتده ومواهبه الأدبية أن ينال مبكراً وظيفة كاتب في حكومة أشبيلية . وتزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي ، وبنو عبدون أسرة كريمة ، ومريم كانت امرأة صالحة .

قال ابن عربي (١) : « وما رأيت واحداً من أهل هذا المقام ذوقاً ، إلا أنه أخبرني أهلي مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبصرت واحداً وصفت لي حاله ، فعلمت أنه من أهل هذا الشهود ، إلا أنها ذكرت عنه أحوالا تدل على عدم قوته فيه ، وضعفه ، مع تحققه بهذا الحال » .

وقال في موضع آخر (٢) : « حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن البجائي قالت: رأيت في منامي شخصا كان يتعاهدني في وقائعي، وما رأيت له شخصاً قط في عالم الحسّ . فقال لها : أتقصدين الطريق ؟ قالت : فقلتُ له : إي والله ، أقصدُ الطريق ، ولكن لا أدري بماذا .قالت: فقال لي:

---

(١) « الفتوحات ٣ / ٣١١ (٢) « الفتوحات » ١/ ٣٦٣

بخمسة ، وهي: التوكل ، واليقين ، والصبر ، والعزيمة ، والصدق . فعرضت رؤياها عليّ ، فقلتُ لها هذا هو مذهب القوم » .

ومن يدرى لعل نصائح زوجته ،والقدوة التى شاهدها فيها قد حملت ابن عربى على أن يغير مجرى حياته ، تواكب هذا دعوات أمه التقية . وساعد على هذا كله مرض شديد أصيب به ، كانت الحمّى فى أثنائه تنتابه مصحوبة بتهاويل فظيعة مروّعة عن عذاب الجحيم ؛ ونجا من هذا المرض بفضل دعوات أبيه الذى كان ساهراً عند رأسه ، يقرأ سورة« يس » .

قال ابن عربى[1] : « مرضتُ ، فغشى عليّ فى مرضى بحيث أنى كنت معدوداً فى الموتى . فرأيت قوماً كريهى المنظر يريدون إذايتى . ورأيت شخصاً جميلا طيب الرائحة شديداً يدافعهم عنى حتى قهرهم . فقلتُ له : من أنت؟ فقال : أنا سورة « يس » أدفع عنك . فأفقت من غشيتى تلك ،وإذا بأبى رحمه الله عند رأسى يبكى وهو يقرأ سورة « يس » وقد ختمها ، فأخبرته بما شهدته »

ثم توفى أبوه فكان لموته الأثر الحاسم فى حل أزمته الروحية ، فتحول إلى الله بكليته نهائياً . وابن عربى يشير فى « الفتوحات » إلى الكرامات التى صاحبت وفاة أبيه : فإن أباه قد تنبأ بأنه سيموت فى يوم كذا فى شهر كذا ، وكانت نبوءته هذه قبل وفاته بخمسة عشر يوماً . فلما جاء اليوم الذى حدده دخل فى النزع الأخير وغشى جسمه نور أبيض كان يضيء الغرفة كلها . فتأثر ابن عربى من هذه الكرامة وودع أباه وخرج من المنزل وتوجه إلى المسجد منتظراً خبر وفاة أبيه .

قال ابن عربى[2] [وهو يتحدث هنا عن المتحققين فى منزل الأنفاس ،

---

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٤٨

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٨٩

ويقول إن الذين يموتون فى هذا المنزل يبقون على حال لا يدرى معها هل هم أموات أو أحياء . ويستشهدها هنا بما شاهده عند وفاة أبيه] : « وقد رأيت ذلك لوالدى — رحمه الله — فإنا دفناه على شك مما كان عليه فى وجهه : من صورة الأحياء ، ومما كان عليه من سكون عروقه وانقطاع نفسه : من صورة الأموات . وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوماً أخبرنى بموته وأنه يموت يوم الأربعاء . وكذلك كان . فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديد المرض ، استوى قاعداً غير مستند ، وقال لى : « ياولدى ! اليوم يكون الرحيل واللقاء » . فقلت له : « كتب الله سلامتك فى سفرك هذا ، وبارك لك فى لقائك » . ففرح بذلك وقال لى : « جزاك الله يا ولدى عنى خيراً ، فكل ما كنت أسمعه منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » . ثم ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء ، لها نور يتلألأ ، فشعر بها الوالد . ثم إن تلك اللمعة انتشرت على وجهه إلى أن عمت بدنه . فقبلت يده وودعته وخرجت من عنده وقلت له : أنا أسير إلى المسجد الجامع إلى أن يأتينى نعيك . فقال لى : رح ولا تترك أحداً يدخل علىّ . وجمع أهله وبناته . فلما جاء الظهر جاءنى نعيه . فجئت إليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت . وعلى تلك الحالة دفناه ، وكان له مشهد عظيم » .

ولا نعلم على وجه الدقة متى كان تحول ابن عربى هذا ، لكن من المؤكد أن ذلك لابد أن يكون قد وقع قبل عام ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م) . إذ فى هذا التاريخ ، كما صرح هو بنفسه ، دخل الحياة الصوفية وصار صوفياً ، وهو فى سن الحادية والعشرين .

قال[١] : « ونلت هذا المقام فى دخولى هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسماية . »

(١) « الفتوحات » ٢ ٥٥٩

ومن ناحية أخرى يبدو من المؤكد أن تحوله قد تم قبل وفاة أبيه ببضع سنوات ، لأنه كان لا يزال غلاماً أمرد لما أن بلغت شهرة بدايته فى سلوك طريق الصوفية إلى مسامع الفيلسوف المشهور ابن رشد ، الذى استبد به حب الاستطلاع فطلب من والد ابن عربى أن يشاهد ابنه ابتغاء دراسة هذه الحالة النفسانية غير السوية التى لا يستطيع لها تفسيراً . وابن عربى نفسه قد وصف لنا بالدقة والتفصيل هذا اللقاء وما كان له من صلات مع ابن رشد فيما بعد .

قال ابن عربى[1] : « دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبى الوليد ابن رشد. وكان يرغب فى لقائى لما سمع وبلغه ما فتح الله به على فى خلوتى ، وكان يظهر التعجب مما سمع . فبعثنى والدى إليه فى حاجة قصداً منه حتى يجتمع بى ، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبى ما بقل وجهى ولا طر شاربى . فلما دخلت عليه قام من مكانه إلىّ محبة وإعظاماً ، فعانقنى وقال لى : « نعم » ! فقلت له : « نعم ! » فزاد فرحه بى لفهمى عنه . ثم إنى استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له « لا » فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال : « كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟ » قلت له : « نعم !لا ! — وبين « نعم » و « لا » تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها » . فاصفر لونه ، وأخذه الإ فكل ، وقعد يحوقل ، وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسألة التى ذكرها هذا القطب الإمام ، أعنى مداوى الكلوم . وطلب من أبى بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف ، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلى . فشكر الله تعالى الذى كان فى زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة . وقال : هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها

---

(١) « الفتوحات » ١٥٣/١

أرباباً . فالحمد لله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها. والحمد لله الذى خصنى برؤيته .

« ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية . فأقيم لى رحمة من الله فى الواقعة فى صورة ضرب بينى وبينه فيها حجاب رقيق انظر إليه منه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى ، وقد شغل بنفسه عنى فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه ، فما اجتمعت به حتى درج ، وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسماية بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة ، وبها قبره . ولما جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير ، كاتب السيد أبى سعيد ، وصاحبى أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ . فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الامام ابن رشد فى مركوبه ؟ هذا الامام وهذه أعماله ! يعنى تآليفه . فقال له ابن جبير : ياولدى ! نعم ما نظرت ، لا فض فوك ! فقيدتها عندى موعظة وتذكرة : يرحمهم الله جميعهم ! وما بقى من الجماعة غيرى : وقلنا فى ذلك :

هذا الإمام وهـــذه أعماله يا ليت شعرى هل أتت آماله ! »

وبعد ذلك بست سنوات أعنى فى سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) قام صوفى شهير يدعى موسى البيدرانى، له ملكة البدلية ، قام برحلة إلى أشبيلية بقصد الاتصال بابن عربى والإفادة من تعاليمه ، على الرغم من أن صاحبنا لم يتجاوز السادسة والعشرين .

قال ابن عربى[١] : « وكنا قد رأينا منهم (أى من الأبدال[٢] السبعة)

---

(١) « الفتوحات » ٢/٩ قارن : « رسالة القدس » ١٩

(٢) يرتب ابن عربى الصوفية على درجات وضعها فى « الفتوحات » (٢/٧ — ١١) بالتفصيل . والمراتب الكاملة بين هذه الدرجات الصوفية هى مراتب : (١) « القطب » ومن حوله يدور الفلك الكلى للحياة الروحية للعالم كله وكأنه المركز ؛ (٢) « الامامين » وهما

موسى البيدرانى باشبيلية سنة ست وثمانين وخمسماية ، وصل إلينا بالقصد ، واجتمع بنا » .

وهذه الواقعة تدل على أنه حينما تحول إلى طريق التصوف عكف على قراءة كتب الصوفية وعلى الاجتماع بشيوخ الطريقة . وما أكثر الذين صرح ابن عربى بأنه تلقى التصوف عنهم ، خلال إقامته فى اشبيلية . فموسى بن عمران الميرتلى لقنه كيف يتلقى الإلهامات الإلهية .

قال ابن عربى[(١)] : « سمعت شيخنا أبا عمران موسى بن عمران الميرتلى بمنزله بمسجد الرضى بأشبيلية وهو يقول للخطيب أبى القاسم بن عفير — وقد أنكر أبو القاسم مايذكر أهل هذه الطريقة — : ياأبا القاسم ! لاتفعل ، فإنك إن فعلت هذا جمعت بين حرمانين لا نرى ذلك من نفوسنا ، ولا نؤمن به ، وما ثم دليل يرده ، ولا قادح يقدح فيه شرعاً وعقلاً » .

وقال[(٢)] : « وعلى هذا المقام (مقام الخائض ليستتر حياء من معارفه) كان يعمل شيخنا أبو عمران موسى بن عمران الميرتلى . »

وقال[(٣)] : « لقيت واحداً منهم (أى من الثلاثة الذين ألهمهم الله للسعى فى حوائج الناس وقضائها عند الله) بأشبيلية ، وهو من أكبر من لقيته ، يقال له موسى بن عمران ، سيد وقته » .

= خليفتان للقطب ، يخلفانه حين يموت ؛ (٣) « أربعة أوتاد » يقومون بوظائفهم فى كل جهة من الجهات الأربع الأصلية ؛ (٤) « سبعة أبدال » يقومون بمهامهم فى كل إقليم من الأقاليم الجغرافية السبعة التى قسم الجغرافيون العرب الأرض اليها ؛ (٥) « اثنى عشر نقيباً » كل منهم لكل برج من البروج الاثنى عشر ؛ (٦) « ثمانية نجباء » للكواكب السماوية الثمانية الخ . ويمكن الرجوع إلى كتاب بلوشيه : « دراسات عن النزعة المتورة فى الاسلام » — Blochet ; Etudes sur l'ésotérisme musulman. للاطلاع على دراسة أوفى لهذه الدرجات

(١) « الفتوحات » ٢ / ٨

(٢) « الفتوحات » ٢ / ١٠٧ (٣) « الفتوحات » ٢ / ١٧

وكذلك يشير إليه فى مواضع أخرى كثيرة[١] .

وتعلم ابن عربى الاتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشُّبْرْبُلى (من شبربل ، شرق أشبيلية) ، وكان من كراماته المشى على الماء .

قال ابن عربى[٢] : [وهو يتحدث عن الأقطاب المدبرين من الفرقة الثانية الركبانية ويذكر جماعة منهم] أبو الحجاج الشبربلى وهو من قرية يقال لها شبربل بشرق أشبيلية ، كان ممن يمشى على الماء وتعاشره الأرواح . وما من واحد من هؤلاء إلا وعاشرته معاشرة مودة وامتزاج ومحبة منهم فينا[٣] » .

وقال أيضاً[٤] : « ولقيت جماعة على ذلك من شيوخنا ، منهم أبو الحجاج الشبربلى بأشبيلية ، وكان كثيراً مايقرأ القرآن فى المصحف إذا خلا بنفسه . »

وفى نفس الوقت كان ابن عربى يغشى جماعات الشيوخ الآخرين مثل يوسف الكومى، وقد أشادا بن عربى بعلمه إشادة كبيرة ؛ فقال[٥] : « كان شيخنا أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومى يقول: بيننا و بين الحق المطلوب عقبة كؤود ونحن فى أسفل العقبة من جهة الطبيعة ، فلا نزال نصعد فى تلك العقبة حتى نصل إلى أعلاها ؛ فاذا استشرفنا على ماوراءها من هناك لم نرجع ، فإن وراءها مالا يمكن الرجوع عنه » . وقال[٦] : « أخبرنى يوسف بن خلف الكومى — من أكبر من لقيناه فى هـــذا الطريق سنة ست وثمانين — قال[٧] : « أخبرنى موسى . . »

---

(١) « الفتوحات » ٢ ٢٣٤ ، ٢٦٦ . وقارن « رسالة القدس » بند ٨ ، حيث يورد ابن عربى ترجمة لحياة أستاذه هذا . (٢) « الفتوحات » ١ / ٢٦٨

(٣) ذكر ابن الأبار فى « التكملة » (برقم ٢٠٨٣) أنه توفى سنة ٥٨٧ وكانت سن ابن عربى آنذاك ٢٧ سنة

(٤) « الفتوحات » ٤ / ٦٤٨ — وقارن « رسالة القدس » بند ٦ .

(٥) « الفتوحات » ١ ، ٣٢٧ . (٦) « الفتوحات » ٢ / ٩٠٢ . (٧) يروى هنا حكاية خرافية عن حية تتحدث من قبل الله الى صوفى تخبره عن الشيخ الصوفى الشهير أبى مدين من بجاية (وكان من شيوخ ابن عربى أيضاً) وماصادفه من الشدائد والاضطهاد . قارن « رسالة القدس » ٢٠

وتلقى ابن عربى عن شيخين متخصصين فى عمليــة محاسبة الضمير يومياً ـ هذه العملية المسيحية الطابع من عمليات الـكمال الروحى ، وهما : أبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم بأشبيلية .ولـكن طريقتهم كانت مقصورة على المحاسبة على الأفعال والأقوال،فأضاف إليها ابن عربى المحاسبة على الخواطر أيضاً .

قال ابن عربى(١) : «[والصوفية الحقيقيون هم الذين] تحققوا أن الأعمال ليست مطلوبة لأنفسها ، وإنما هى من حيث ماقُصد بها وهى النيّة فى العمل كالمعنى فى الـكلمة ، فإن الـكلمة ماهى مطلوبة لنفسها ، وإنما هى لما تضمنته . فانظر يا أخى ما أدق نظر هذه الطائفة ! وهذا هو المعبر عنه فى الطريق بمحاسبة النفس . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا ».ولقيت من هؤلاء الرجال اثنين هما عبد الله ابن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم(٢) بأشبيلية ، كان هذا مقامهما وكانا من أقطاب الرجال التياتيين فشرعنا فى هذا المقام تأسياً بهما وبأصحابهما ، وامتثالا لأمر رسول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم الواجب امتثاله فى أمره بقوله : حاسبوا أنفسكم ! وكان أشياخنا يحاسبون أنفسهم على مايتكلمون ، وما يفعلونه ، ويقيدونه فى دفتر . فإذا كانوا بعد صلاة العشاء وخلوا فى بيوتهم حاسبوا أنفسهم وأحضروا دفترهم ونظروا فيما صدر منهم فى يومهم من قول وعمل ، وقابلوا كل عمل بمايستحقه : إن استحق استغفاراً استغفروا ، وإن استحق توبة تابوا وإن استحق شكراً شكروا ، إلى أن يفرغ ما كان منهم فى ذلك اليوم ، وبعد ذلك ينامون . فزدنا عليهم فى هذا الباب بتقييد الخواطر ، فكنا نقيد ما تحدثنا به نفوسنا وما تهم به زائداً على كلامنا وأفعالنا . وكنت أحاسب نفسى مثلهم فى ذلك الوقت فأحضر الدفتر وأطالبها بجميع ما خطر لها وما حدثت به نفسها ، وما ظهر للحس

(١) « الفتوحات » ١ / ٢٧٥ (٢) راجع ابن الأبار : « التكملة » برقم ٧٧٩ ، ٨٩٩ . وقد توفى أولهما سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) ، والثانى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩) .وراجع « رسالة القدس » ٧٢ .

من ذلك من قول وعمل ، وما نوته فى ذلك الخاطر والحديث . فقلت الخواطر والفضول إلا فيما يعنى » .

وعمل على تكوين روحه منذ سنوات شبابه بالزهد فى الشهوات نماذج رائعة فى الزهد قدمها زهاد فى أشبيلية ، على رأسهم جميعاً يجدر بنا أن نذكر عبد الله المغاورى الذى قال عنه ابن عربى[1] : « عبد الله المغاورى وكان رجلا كبيراً من أهل لبلة (Niehla) من أعمال أشبيلية بغرب الأندلس ، يعرف بـ « الأندلسى » . كان سبب رجوعه إلى الله أن الموحدين لما دخلو لبلة رمت امرأة عليه نفسها وقالت له : إحملنى إلى أشبيليه ونجنى من أيدى هؤلاء القوم ! فأخذها على عنقه وخرج بها . فلما خلا بها وكان من الشطار الأشداء الأقوياء ، وكانت المرأة ذات جمال فائق ، فدعته نفسه إلى وقاعها ، فقال : يانفس ! هى أمانة بيدى ، ولا أحب الخيانة ، وما هذا وفاء مع صاحبها ! فأبت عليه نفسه إلا الفعل . فلما خاف على نفسه أخذ حجراً وجعل ذكره عليه وهو قائم ، وأخذ حجراً آخر فقام به عايه فرضخه بين الحجرين ، فقال : يانفسى ! النار ولا العار ! فجاء منه واحد زمانه، وخرج من حينه يطلب الحج ، فأقام بالاسكندرية إلى أن مات بها . أدركته ولم أجتمع به . فأخبرنى أبو الحسن الأشبيلى قال : أوصانى عبد الله المغاورى فقال لى : ياأبا الحسن ! آمرك بخمس وأنهاك عن خمس : آمرك باحتمال أذى الخلق ، وإدخال الراحة على الإخوان ، وأن تكون أذناً لا لساناً — أى : اسمع ما يتكلم به — ، والخامس أن تكون مع الناس على نفسك . وأنهاك عن : معاشرة النساء ، وحب الدنيا ، وحب الرياسة ، وعن الدعوى ، وعن الوقوع فى رجال الله » .

لكن ابن عربى سرعان ما ترك المشايخ أجمعين واعتزل الناس وخلا إلى

---

(١) الفتوحات ج ٤ ص ٦٧٤ .

المقابر ، يقضى عندها النهار بطوله على إتصال مباشر مع أرواح الموتى : كان يجلس على الأرض ، تحيط به المقابر ويظل الساعات الطوال مأخوذاً بالوجد ، هامساً بأحاديث مستسرة مع محدثين غير منظورين. قال[١] : « ولقد كنت انقطعت فى القبور مدة منفرداً بنفسى . فبلغنى أن شيخنا يوسف بن يخلف (خلف) الكومى قال : إن فلاناً — وسمانى — ترك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى . فبعثت إليه وقلت : لو جئتنى لرأيت من أجالس . فصلى الضحى وأقبل إلىّ وحده ما معه أحد . فطلب علىّ فوجدنى بين القبور قاعداً مطرقاً ، وأنا أتكلم على من حضرنى من الأرواح . فجلس إلى جانبى بأدب قليلا قليلا . فنظرت إليه ، فرأيته قد تغير لونه وضاق نفسه ، وكان لا يقدر يرفع رأسه من الثقل الذى نزل عليه وأنا أنظر إليه وأبتسم ، فلا يقدر أن يبتسم لما هو فيه من الكرب . فلما فرغت من الكلام وصدر الوارد ، خفف عن الشيخ واستراح ورد وجهه إلىّ ، فقبل بين عينىّ . فقلت له : « يا أستاذ ! من يجالس الموتى : أنا أو أنت ؟ » قال : « لا والله ! بل أنا أجالس الموتى . والله لو طال علىّ الحال فطست » . — وانصرف وتركنى ، فكان يقول : من أراد أن يعتزل عن الناس فليعتزل مثل فلان » .

وهكذا نما إيمان ابن عربى بالظواهر الخارقة فى الحياة الصوفية كلما عاناها فى نفسه وعند غيره من مشايخ القوم . وفى نفس السنة، سنة ٥٨٦هـ (١١٩٠م) شاهد كرامة عدم الاحتراق فى النار ، حققها صوفى لإقناع فيلسوف كان ينكر كل الكرامات وخرق العادات .

قال ابن عربى[١] [وهو بسبيل التحدث عن الفارق بين خرق العادة وبين الكرامة وأن الكرامة تعود على من ظهرت عليه ، بينما خرق العادة لأجل

(١) « الفتوحات » ٣ / ٥٨ و ٥٩ .

إنتفاع الغير] : « اتفق لنا فى مجلس حضرناه سنة ست وثمانين وخمسماية ، وقد حضر عندنا شخص فيلسوف ينكر النبوة على الحد الذى يثبتها المسلمون ، وينكر ماجاءت به الأنبياء من خرق العوائد ، وأن الحقائق لا تتبدل . وكان زمن البرد والشتاء، وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل ناراً . فقال المنكر المكذب : إن العامة تقول إن إبراهيم عليه السلام ألقى فى النار فلم تحرقه ؟ والنار محرقة بطبعها الجسوم القابلة للاحراق . وإنما كانت النار المذكورة فى القرآن فى قصة إبراهيم عبارة عن غضب نمرود عليه وحنقه، فهى نار الغضب ، وكونه ألقى فيها لأن الغضب كان عليه وكونها لم تحرقه أى لم يؤثر فيه غضب الجبار نمرود كما ظهر به عليه من الحجة بما أقام عليه من الأدلة فيما ذكر من أفول الأنوار ، وأنها ولو كانت آلهة ما أفلت فركب له من ذلك دليلا . فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام والتمكن : فإن أريتك أنا صدق الله فى ظاهر ما قاله فى النار إنها لم تحرق إبراهيم وإن الله جعلها عليه — كما قال — برداً وسلاماً ؟ وأنا أقوم لك فى هذا المقام مقام إبراهيم عليه السلام فى الذب عنه ، لا أن ذلك كرامة فى حقى . — فقال المنكر : هذا لا يكون ! فقال له : أليست هذه هى النار المحرقة ؟ قال : نعم ! فقال : تراها فى نفسك ؟ ثم ألقى النار التى فى المنقل فى حجر المنكر ، وبقيت على ثيابه يقلبها المنكر بيده . فلما رآها ما تحرقه ، تعجب . ثم ردها إلى المنقل ، ثم قال له : قرّب يدك منها . فقرّب يده ، فأحرقته . فقال له : هكذا كان الأمر ، وهى مأمورة تحرق بالأمر ، وتترك الإحراق كذلك ، والله تعالى الفاعل لما يشاء . فأسلم ذلك المنكر واعترف » .

وفى ذات ليلة شاهد ابن عربى فى المنام أن النبى أقتلع نخلة كانت تعترض الطريق فى شارع من شوارع اشبيلية الكثيرة المرور ، وفى صبيحة اليوم التالى شاهد ابن عربى صدق رؤياه والمارة كلهم متعجبون من هذا الأمر .

روى القزوينى، معاصر ابن عربى ، حكاية عنه. قال القزوينى[1] وهو يصف مدينة أشبيلية :

« أشبيلية ... يُنْسَب إليها الشيخ الفاضل محمد بن العربى الملقب بـ محيى الدين ، رأيته بدمشق سنة ثلاثين وستمائة . وكان شيخاً فاضلاً أديباً حكيماً شاعراً عارفاً زاهداً . سمعتُ أنه يكتب كراريس فيها أشياء عجيبة . سمعت أنه كتب كتاباً فى خواصّ قوارع القرآن . ومن حكاياته العجيبة ما حكى أنه كان بمدينة أشبيلية نخلة فى بعض طرقاتها ، فمالت إلى نحو الطريق حتى سدّت الطريق على المارّين ، فتحدث الناس فى قطعها حتى عزموا أن يقطعوها من الغد . قال : فرأيت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، تلك الليلة فى نومى عند النخلة ، وهى تشكو إليه وتقول : يا رسول الله ! إن القوم يريدون قطعى لأنى منعتهم المرور ! فسح رسول الله — عليه السلام — بيده المباركة النخلةَ فاستقامت . فلما أصبحتُ ذهبتُ إلى النخلة فوجدتها مستقيمة ، فذكرت أمرها للناس ، فتعجبوا منها واتخذوها مزاراً متبركا به » .

أما أشد الصلات أثراً فى تكوين روح ابن عربى فهى تلك التى عقدها مع شيخه ابى العباس العرينى ، لأنها كانت الأولى والأثبت . وأصله من العلياء (Loulé قرب Silves فى البرتغال) ، وقد توفر فى أشبيلية على إعداد الشباب الذين يأنسون فى أنفسهم أن الله يدعوهم إلى الحياة الدينية . فكان يقرأ عليه

(١) « آثار البلاد » ، نشرة فستفلد ، جيتنجن سنة ١٨٤٨ ، حـ ٢ ص ٣٣٤ .

أولئك الذين يريدن الانتفاع من علمه وطريقه فى الزهد والتصوف ، مثل ابن عربى . وكانت تعاليمه تقوم فى جوهرها على نسكران الإرادة طاعة لله ، وقطع علائق الأهل لتستبدل بها علائق مع اهل الله . فكون جماعة كانت تعده اباها الذى له عليها كل سلطان ، وأعضاؤها هم الإخوة . وقد أشار ابن عربى فى « الفتوحات » عدة مرات[١] إلى هذا الذى كان له أول مرشد روحى . وفى هذه المواضع كلها تقريباً يشيد بمواهبه أو يتحدث عرضاً عن بعض الموضوعات الرئيسية فى مذهبه فى الزهد والتصوف ، مثل الصدقة ، والخطايا وانكار الذات والشفاعة الخ . ومن أبرز المواضع التى تحدث فيها عنه ما قاله فى « الفتوحات » (٣/٦٩٦ ، ٧٠٥) قال : « كنت قاعداً يوماً بأشبيلية بين يدى شيخنا فى الطريق أبى العباس العريبى ، من أهل العلياء بغرب الأندلس ، فدخل عليه رجل ، فوقع ذكر المعروف والصدقة ؛ فقال الرجل : الله يقول : « الأقربون أولى بالمعروف » — فقال الشيخ على الفور : « إلى الله ! » . وقال فى الموضع الآخر : « وقد كان شيخنا أبو العباس المغربى من[٢] العليا من غرب الأندلس ، وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به ، له قدم راسخ فى هذا الباب باب العبودية » .

والموضع الرئيسى الذى بين فيه ابن عربى الفارق بين طريقة أبى العباس المغربى وطريقة موسى بن عمران الميرتلى ، هو الذى يقول فيه[٣] :

---

(١) « الفتوحات » ١/٢٤١ ، ٢١٨ ؛ ٢٢٢ ؛ ٧٢٢ ؛ حـ٢ ص١١٤ ، ٢٣٤ ، ٢٦٦ ؛ حـ٣ ص٤٤٢ ، ص ٦٩٦ ، ٧٠٥ . وراجع « رسالة القدس » ١

(٢) فيما يتصل بتحقيق كون « العلياء » هى Loule قرب Silves فى غرب البرتغال وراجع ابن سعيد، فى المخطوط العربى رقم ٨٠ بأكاديمية التاريخ، ورقه ١٩٩ ب ، ٢١٣ ب ؛ والمراكشى (نشرة دوزى) ص ٢٧٢ . والذى قام بتحقيق ذلك هو دافيد لوبس فى كتابه Os Arabes nas obsas de Herculano ص ٨٠ David Lopss .

(٣) « الفتوحات » ٢ / ٢٢:

« دخلت على شيخنا أبى العباس العرينى ، وأنا فى مثل هذا الحال (أى الضيق والغضب مما فيه الناس من مخالفة أوامر الله) وقد تكدّر علىّ وقتى لما أرى الناس فيه من مخالفة الحق تعالى ، فقال لى : « ياحبيبى ! عليك بالله » . فخرجت من عنده ، ودخلت على شيخنا أبى عمران الميرتلى وأنا على تلك الحالة ، فقال لى : « عليك بنفسك » فقلت له : « يا سيدى ! قد حرت بينكما ! هذا أبو العباس يقول : عليك بالله ، وأنت تقول : عليك بنفسك ، وأنتما إمامان دالاّن على الحق . » فبكى أبو عمران وقال لى : « يا حبيبى ! الذى دلّك عليه أبو العباس هو الحق ، وإليه الرجوع ؛ وكل واحد منا دلك على ما يقتضيه حاله . وأرجو إن شاء الله أن يلحقنى بالمقام الذى أشار إليه أبو العباس . فاسمع منه فإنه أولى بى وبك ». فما أحسن إنصاف القوم ! فرجعت إلى أبى العباس ، وذكرت له مقالة أبى عمران ، فقال لى : « أحسن فى قوله ؛ هو دلك على الطريق ، وأنا دللتك على الرفيق . فاعمل بما قال لك وبما قلته لك فتجمع بين الرفيق والطريق . وكل من لا يصحب الحق فى سفره فليس هو على بينة من سلامته فيه . فكل من تورع بغير علامة ظاهرة له من الله فى الأشياء وما ثم حكم معين فى ذلك الأمر ـ من رؤية معاملة خاصة مشاهدة فى الوقت تقتضى الحرام أو الشبهة ـ فصاحب هذا الورع مخدوع مقطوع به عن الله ، فإن حاله سوء الظن بعباد الله . فباطنه مظلم وخلقه سيء ، فهو ولا شيء فى حكم واحد ، بل لا شيء أحسن منه . »

لكن خلق ابن عربى ما كان ليسهل عليه الخضوع لهذا النظام ، بيد أنه حدث أمر عجيب لين عريكته . فذات يوم خرج ابن عربى من مدرسة الشيخ متجهاً إلى بيته ، بعد مناقشة عارض فيها ابن عربى أستاذه بصراحة ، ومر فى طريقه بسوق الحبوب ، فالتقى بشخص لا يعرفه وجه إليه الكلام ونادى عليه باسمه قائلا : «يا محمد ! صدّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن

فلان » وذكر اسم الشخص . فعاد ابن عربى أدراجه ودخل مدرسة الشيخ ، وهو على أهبة الاعتذار إليه ، ولشدة تعجبه رأى الشيخ يصيح فيه قبل أن ينطق بكلمة : « يا أبا عبد الله ! أأحتاج معك ، إذا ذكرت لك مسئلة يقف خاطرك عن قبولها ، إلى الخضر يتعرض إليك ويقول صدق فلانا فيما ذكره لك » ؟

قال ابن عربى[1] : « الخضر — صاحب موسى عليه السلام ، أطال الله عمره إلى الآن ، بخلاف من علماء الرسوم [أى الفقهاء] لخبر صحيح تأولوه — قد رأيناه مراراً . واتفق لنا فى شأنه أمر عجيب . وذلك أن شيخنا أبا العباس العربى جرت بينى وبينه مسئلة فى حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لى : هو فلان ابن فلان ، وسمى لى شخصاً أعرفه باسمه وما رأيته ، ولكن رأيت ابن عمته . فتوقفت فيه ، ولم آخذ بالقبول ، أعنى قوله فيه ، لكونى على بصيرة فى أمره . ولاشك أن الشيخ رجع سهمه عليه ، فتأذى فى باطنه . ولم أشعر بذلك فإنى كنت فى بداية أمرى . فانصرفت عنه إلى منزلى . ولما كنت فى الطريق لقينى شخص لا أعرفه ، فسلم علىّ ابتداءً سلامَ محب مشفق وقال لى : يامحمد ! صدِّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان . وسمى لى الشخص الذى ذكره أبو العباس العربى . فقلت له : نعم . وعلمت ما أراد . ورجعت من حينى إلى الشيخ لأعرفه بما جرى . فلما دخلت عليه قال لى : « يا أبا عبد الله ! أأحتاج معك — إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها — إلى الخضر يتعرض إليك ويقول : صدق فلانا فيما ذكره لك ؟ ومن أين يتفق لك هذا فى كل مسئلة تسمعها منى فتتوقف ؟ » فقلت « إن باب التوبة مفتوح . » فقال : « وقبول التوبة واقع » . فعلمت أن ذلك

---

(١) « الفتوحات » ١ / ٢٤١

الرجل كان الخضر . ولا شك أنى استفهمت الشيخ عنه أهو هو ؟ قال نعم هو الخضر » .

والخضر[1] « اسمه بليا بن ملكان بن نافع بن عابر بن شالخ بن ارنخشد بن سام بن نوح . وكان فى جيش فبعثه أمير الجيش يرتاد له ماء ، وكانوا قد فقدوا الماء . فوقع بعين الحياة ، فشرب منه ، فعاش إلى الآن . وكان لا يعرف ما خص الله من الحياة شارب ذلك المـــاء . ولقيته بأشبيليه ، وأفادنى التسليم للشيوخ وأن لا أنازعهم . وكنت فى ذلك اليوم قد نازعت شيخاً لى فى مسئلة ، وخرجت من عنده . فلقيت الخضر بسوق الحبة ، فقال لى : « سلم إلى الشيخ مقالته . » فرجعت إلى الشيخ من حينى . فلما دخلت عليه منزله ، فكلمنى قبل أن أكلمه ، وقال لى : « يا محمد ! أحتاج فى كل مسئلة تنازعنى فيها ان يوصيك الخضر بالتسليم للشيوخ؟« فقلت له:« ياسيدنا ! ذلك هو الخضر الذى أوصانى؟» قال :« نعم ! » قلت له : « الحمد لله ! هذه فائدة ، ومع هذا فما هو الأمر إلا كما ذكرت لك . ـ فلما كان بعد مدة دخلت على الشيخ فرايته قد رجع إلى قولى فى تلك المسئله وقال لى : « إنى كنت على غلط فيها وأنت المصيب ! » فقلت له: « ياسيدى ! علمت الساعة ان الخضر ما اوصانى إلا بالتسليم ، [و] ما عرفنى بأنك مصيب فى تلك المسألة ، فإنه ما كان يعين على نزاعك فيها، فإنها لم تكن من الاحكام الشرعية التى يحرم السكوت عنها . وشكرت الله على ذلك، وفرحت للشيخ الذى تبين له الحق فيها » .

ومنذ ذلك اليوم وابن عربى يطيع شيخه فيما يقول ، ويجل الخضر كل الإجلال ؛ والخضر شخص أسطورى جسم فيه الاتجاه الاستسرارى فى الإسلام

---

(١) « الفتوحات » ٣ / ٢ : ٤

الأخبار اليهودية المسيحية الخاصة بإلياس (إيليا) والقديس جورج ممزوجة بأسطورة اليهودى التائه [١].

وأتم ابن عربى تكوينه الصوفى تحت إشراف جميع الشيوخ الذين ذكرناهم بمعاشرته المستمرة لإخوة فى الله كثروا فى طرقات أشبيليه وما حولها. وكان يقضى أياماً كثيرة فى مسجد الزبيدى بصحبة أبى يحيى الصنهاجى الضرير صاحب الكرامات، الذى علمه أن يتقبل بالصبر اضطهاد العامة بل والتعرض لهذا الاضطهاد عن قصد، مخفيا الولاية تحت مظاهر التحلل فى العادات. قال ابن عربى [٢] : « لقيت من هؤلاء الطائفة (أى الأقطاب المدبرين من الفرقة الثانية الركبانية) جماعة بأشبيلية من بلاد الأندلس منهم أبو يحيى الصنهاجى الضرير، كان يسكن بمسجد الزبيدى. صحبته إلى أن مات، ودفن بجبل عال كثير الرياح بالشرق، فكل الناس شق عليهم طلوع الجبل لطوله وكثرة رياحه. فسكن الله الريح. فلم تهب من الوقت الذى وضعناه فى الجبل. وأخذ الناس فى حفر قبره وقطع حجره إلى أن فرغنا منه وواريناه فى روضته وانصرفنا. فعند انصرافنا هبت الريح على عادتها. فتعجبت الناس من ذلك ».

وعلمه يوسف الاستجى القيمة الصوفية للصدقة، وكان يوسف هذا من الأميين المنقطعين إلى الله، المنورة بصائرهم [٣]. وعلمه أبو عبد الله الشرفى الخلوة فى الظلام حتى يتجنب كل داع إلى تشتيت الخاطر، وأبو عبد الله كان صاحب خلوة، بقى نحواً من خمسين سنة ما أسرج له سراجاً فى بيته [٤]. ومن

(١) راجع لأسين : « الأخرويات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية لدانته »، ص ٢٧٢، منتهى ١. أما عن أسطورة اليهودى التائه فراجع : ا. م. كلن : « تطور أسطورة اليهودى التائه » فى « مجلة الأدب المقارن »، عدد يناير – مارس سنة ١٩٢٥ A. M. Killen, apud Revue de Littérature Comparée؛ وفى هذا المقال دراسة لأصول هذه الأسطورة فى جميع الآداب. إلا فى الأدب الإسلامى.

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٦٨

(٣) « الفتوحات » ٢ / ٣٥ (٤) « الفتوحات » ١ / ١٦٨ – راجع « رسالة القدس » ٤

ناحية أخرى تعلم الفائدة فى حياة التجوال بالنسبة إلى الصوفى من معاشرته لصالح البربرى ، وكان من الصوفية السياح ، أقام أربعين سنة فى مسجد أبى عامر الرطندالىّ بأشبيلية بعد أن ظل يتجول طوال أربعين سنة أخرى[١] .

قال ابن عربى[٢] : « وقفت يوماً أنا وعبد صالح معى يقال له الحاج المدوّر [الكثير التجوال] يوسف الأستجّى ، كان من الأميين المنقطعين إلى الله ، المنورة بصائرهم — على سائل يقول : من يعطى شيئاً لوجه الله ! » ففتح رجل صُرة دراهم كانت عنده ، وجعل ينتقى له من بين الدراهم قطعة صغيرة يدفعها للسائل ، فوجد ثمن درهم فأعطاه إياه ، وهذا العبد الصالح ينظر إليه فقال لى : يافلان ! تدرى على ما يفتش المعطى ؟ قلت : لا . قال : على قدره عنده الله ، لأنه أعطى السائل لوجه الله ، فعلى قدر ما أعطى لوجهه ، ذلك قيمته عند ربه » .

كذلك كان من شيوخ ابن العربى فى طريق الله عجوزان صالحتان هما : ياسمين ، وهى صوفية من مرشانة الزيتون ، وفاطمة القرطبية[٣] ، وكانت فى التسعين ذات أحوال ومواجد .

قال عن ياسمين : « ومن الأولياء أيضاً الأواهون ، من رجال ونساء رضى الله عنهم لقيت منهم بمرشانة [Marchena] الزيتون من بلاد الأندلس تدعى ياسمين ، مُسينّة . تولى الله هذا الصنف بالتأوه مما يجدونه فى صدورهم من ردهم لقصورهم عن عين الكمال والنفوذ ويكون عن وجود أو غير وجود وجد على مفقود » .

---

(١) « الفتوحات » ٢ ، ٢٠ : « وكان صالح البربرى منهم (أى من الذين يقضون الليل والنهار فى الصلوات) ؛ لقيته وصحبته إلى أن مات ؛ وانتفعت به » . — وراجع « رسالة القدس » ٣ .

(٢) « الفتوحات » ٢ / ٢٥ .

(٣) « الفتوحات » ٢/٦ ؛ — وراجع « رسالة القدس » ٥٤ ، ٥٥ وفيها يسميها على التوالى « شمس أم الفقراء » ، و « نونه فاطمة بنت ابن المثنى » .

أما فاطمة فقد صحبها ابن عربي سنتين متتاليتين ، مريداً وخادماً ، وعاش معها عيشة طاهرة في كوخ من القصب بناه هو نفسه في أرباض أشبيلية ليتعود حياة العزلة ويشاهد عن قرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة وحضور الجن حينما تدعوهم ، يحضرون في مظهر جسماني أو بغيره .

قال ابن عربي : « خدمت أنا بنفسي امرأة من المخبآت العارفات بأشبيلية ، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي . خدمتها سنين وهي تزيد، في وقت خدمتي إياها، على خمس وتسعين سنة . وكنت أستحيي أن انظر إلى وجهها ، وهي في هذا السن ، من حمرة خديها وحسن نعمتها وجمالها ، تحسبها بنت أربع عشر سنة من نعمتها ولطافتها . وكان لها حال مع الله . وكانت تؤثرني على كل من كان يخدمها من أمثالي : « ما رأيت مثل فلان : إذا دخل عليَّ دخل بكله لا يترك منه خارجاً عني شيئاً ، وإذا خرج من عندي خرج بكله لا يترك عندي منه شيئا » . وسمعتها تقول : « عجبت لمن يقول إنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده ، عينه إليه ناظرة في كل عين ، ولا يغيب عنه طرفة عين . فهؤلاء البكاؤن : كيف يدعون محبته ويبكون ؟ ! أما يستحيون ؟ ! إذا كان قربه مضاعفاً من قرب المتقربين إليه ، وأعجب أعظم الناس قربه إليه ، فهو مشهوده فعلى من يبكي ؟ إن هذه لأعجوبة ! » . ثم تقول لي : « ياولدي ! ما تقول فيما أقول ؟ » فأقول لها : « يا أمي ! القول قولك ! » . قالت : « إني والله لمتعجبة ! لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني . فوالله ماشغلتني عنه . » — فمن ذلك اليوم عرفت مقام هذه المرأة لما قالت إن فاتحة الكتاب تخدمها . فبينا نحن قعود إذ دخلت امرأة علينا فقالت لي : « يا أخي إن زوجي في شريش[١] شذونه ،

(١) « الفتوحات » ٢ ، ٣٤٥ .
(٢) Jerez de Sidonia

أخبرتُ أنه تزوج بها ؛ فماذا ترى ؟ » قلت لها : « وتريدين أن يصل ؟ » قالت : « نعم ! » فرددت وجهى إلى العجوز وقلت لها : « يا أم ! ألا تسمعين ماتقول هذه المرأة ؟ » قالت : « وما تريد ياولدى ؟ » قلتُ : « قضاء حاجتها فى هذا الوقت ، وحاجتى أن يأتى زوجها . » فقالت : « السمع والطاعة ! إنى أبعث إليه بفاتحة الكتاب وأوصيها أن تجىء بزوج هذه المرأة » . وأنشأت فاتحة الكتاب تقرأها ، وقرأت معها . فعلمت مقامها عند قراءتها الفاتحة ، وذلك أنها تنشئها بقراءتها صورة مجسدة هوائية فتبعثها عند ذلك . فلما أنشأتها صورة سمعتها تقول لها : « يا فاتحة الكتاب ! تروحى إلى شريش شذونه ، وتجيئى بزوج هذه المرأة ولا تتركيه حتى تجيئى به » . فلم يلبث إلا قدر مسافة الطريق من مجيئه فوصل إلى أهله ، وكانت تضرب بالدُّفّ وتفرح . فكنت أقول لها فى ذلك فتقول لى : « والله إنى افرح حيث اعتنى بى وجعلنى من أوليائه ؛ واصطنعنى لنفسه . ومن أنا حتى يختارنى هذا السيد على أبناء جنسى ! وعزة ربى لقد يغار علىّ غيرة ما أصفها ! ما ألتفت إلى شىء باعتمادى عليه من غفلة إلا أصابنى ببلاء فى ذلك الذى التفت إليه . » — ثم أرتنى عجائب من ذلك . فما زلت أخدمها بنفسى . وبنيت لها بيتاً من قصب بيدى على قدر قامتها . فما زالت فيه حتى درَجت . وكانت تقول لى : « انا امك الإلهية ، ونورُ أمك الترابية . » وإذا جاءت والدتى إلى زيارتها تقول لها : « يانور ! هذا ولدى ، وهو أبوك ، فبريه ولا تعقيه » .

وقال ابن عربى فى موضع آخر[1] : « وقد رأينا جماعة بالأندلس ممن يرون الجن من غير تشكل وفى تشكلهم : منهم فاطمة بنت ابن المثنى من أهل قرطبة ، وكانت عارفة بهم من غير تلبيس » .

---

(١) « الفتوحات » ٢ ، ٦٢١ .

الفصل الثانى

جولاته في أسبانيا وأفريقية

اتجاهه إلى حياة التجوال – تأليفه كتاب « التدبيرات » فى مورور – إقامته فى مرشانة وقرطبة وقبرفيق (Cabrafigu) – مروره فى بجايه – صلاته بأبى مدين – ظهور الخضر لثانى مرة له ، فى تونس – إقامتــه فى تلمسان – عودته إلى أشبيلية ماراً بطريف – عودته إلى أفريقية – إقامته فى فاس – عودته إلى أشبيلية وتأليفه لكتاب « الإرشاد » – إقامته الثانية فى فاس : مواجده الأولى ؛ محاضراته الصوفية – ظهور الخضر لثالث مرة – رجوعه إلى أسبانيا (الأندلس) ماراً بغرناطه – إقامته فى مرسيه والمريه – تأليفه « المواقع » .

والآن وقد أصبح ابن عربى على علم بكل أنواع التصوف ، فقد كان فى وسعه أن يقرر طريقته فيه . قال(١) : « إنى لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة إلا رأيت قائلا بها ومعتقداً لها ومتصفاً بها ،باعترافه من نفسه . فما أحكى مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها » .

ويلوح أن حياة السياحة كانت الحياة المفضلة عنده ،فكل ما بقى من عمره ولم يكن قصيراً ، كان سياحة مستمرة قلقة خلال جميع البلاد الاسلامية فى المغرب والمشرق ، متعلماً ، ومعلماً ومناقشاً . وكانت قرى الأندلس ومدنه المسرح الأول لهذا التجوال .

---

(١) « الفتوحات » ٢ / ٦٨٢

ذهب إلى موررور (Moror) انتجاعاً لشيخ صوفى شهير يسمى عبد الله لـكى يتمرس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف،وهى درجة التوكل ، تلك الفضيلة المعروفة فى المسيحية بانـكار الإرادة الذاتية،وهناك كتب ــ بدعوة من أستاذه ــ أول كتبه وهو « التدبيرات الإلهية » . قال ابن عربى[١] :«لا بد للزهاد من قطب يكون المدار عليه فى الزهد فى أهل زمانه ، وكذلك فى التوكل والمحبة والمعرفة وسائر المقامات والأحوال لا بد فى كل صنف صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام . ولقد أطلعنى الله على قطب المتوكلين،فرأيت التوكل يدور عليه كأنه الرّحى حين تدور على قطبها،وهو عبد الله بن الأستاذ الموروری من مدينة موررور ببلاد الأندلس : كان قطب التوكل فى زمانه.عاينته وصحبته بفضل الله وكشفه لى . ولما اجتمعت به عرفته بذلك فتبسم وشكر الله تعالى » .

وقال أيضاً[٢] :«ومن كرامات هذا المقام أيضاً شرب الماء الزعاف والأجاج عذباً فراتاً . شربته من يدى أبى عبد الله بن الأستاذ الموروری الحاج ، من خواص طلبة الشيخ أبى مدين ، رضى الله عنهما ، وكان يسميه الحاج المبرور . ومنها أن يأكل زيد عن عمرو طعاماً وعمرو غائب ، فيشبع عمرو الذى أكل عنه زيد فى موضعه،ويجد ذلك الطعام بعينه وكأنه أكله ولا يدرى الذى أكل عنه ما جرى . وقد اتفق هذا أيضاً للحاج المذكور أبى محمد الموروری ــ رضى الله عنه ا ــ مع أبى العباس بن الحاج أبى مروان بغرناطة،وحدثنى بها أبو العباس المذكور الذى أكل عنه بدار الشيخ الزاهـد المجتهد العابد أبى محمد الباغى المعروف بالشكاز على الوجه الذى أخبرنى به أبو محمد المذكور صاحب الكرامة .

---

(١) « الفتوحات » ٤-٤ / ٩٥ = وقارن « رسالة القدس » ١٤ .

(٢) « المواقع » ص ١١٧ .

وقال فى « التدبيرات[1] الإلهية » : « سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد المورورى بمدينة مورور ، وجدت عنده كتاب « سر الأسرار » صنعه الحكيم [أرسطو] لذى القرنين لما ضعف عن المشى معه . فقال لى أبو محمد : هذا المؤلف قد نظر فى تدبير هذه المملكة الدنيوية ، فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التى فيها سعادتنا . فأجبته وأودعت فى هذا الكتاب من معانى تدبير الملك الكبير ، وعلقته فى دون الأربعة الأيام بمدينة مورور ، ويكون جرم كتاب الحكيم فى الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب . فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك فى خدمته ، وصاحب طريق الآخرة فى نفسه » .

وفى أثناء مروره بمرشانة الزيتون حضر محاضرات فلسفية لأستاذ ملحد ، فانتزع من يده كتابه غاضباً ، قال ابن عربى[2] : « رأيت لبعض أهل الكفر فى كتاب سماه « الرتبة الفاضلة »[3] رأيته بيد شخص بمرشانة الزيتون ولم أكن رأيته قبل ذلك فأخذته من يده وفتحته لأرى ما فيه فأول شىء وقعت عينى عليه قوله : وأنا أريد فى هذا الفصل أن ننظر كيف نصنع إلها فى العالم ، – ولم يقل « الله » – فتعجبت من ذلك ورميت بالكتاب إلى صاحبه . وإلى هذا الوقت ما وقفت على ذلك الكتاب » .

لكنه لا يغادر مرشانة الزيتون دون أن يزور خطيب مسجدها ، عبد المجيد ابن سلمة ، وكان خبيراً بالتجليات الصوفية والمواجيد . قال ابن عربى[4] : « أخبرنى

---

(١) راجع عن الشكلز : « رسالة القدس » ١٥

(٢) « التدبيرات » ص ١٢٠ .

(٣) « الفتوحات » ٣ ٢٣٦

(٤) اعتقد أن العنوان : « الرتبة الفاضلة » تحريف صوابه « المدينة الفاضلة » وهو كتاب مشهور من تأليف الفارابى . [اقتراح أسين هذا غير معقول ، لأن كتاب « المدينة الفاضلة » ليس فيه شىء من هذا الذى ذكره ابن عربى — المترجم]

(٥) « الفتوحات » ١ / ٣٦١ .

أخى فى الله عبد المجيد بن سلمة ، المعلم الفقيه خطيب مرشانة الزيتون من أعمال أشبيلية من بلاد الأندلس – وكان من أهل الجد والاجتهاد فى العباده – فى سنة ست وثمانين وخمسمائة ، قال : كنت فى منزلى بمرشانة ليلة من الليالى ، فقمت إلى حزبى من الليل . فبينما أنا واقف فى مصلاى وباب البيت علىَّ مغلقٌ وباب الدار مغلق إذا بشخص قد دخل علىَّ وسلم . وما أدرى كيف دخل ! فجزعت منه وأوجزت فى صلاتى . فلما سلمت ، قال : « ياعبد المجيد ! من تأنس بالله لم يجزع » . ثم نفض الثوب الذى كان تحتى أصلى عليه ، ورمى به ، وبسط تحتى حصيراً صغيراً كان عنده وقال لى : صل على هذا ، قال : ثم أخذنى وخرج بى من الدار ثم من البلد ومشى بى فى أرض لا أعرفها ، وما كنت أدرى أين أنا من أرض الله .

فذكرنا الله تعالى فى تلك الأماكن، ثم ردنى إلى بيتى حيث كنت. قال : فقلت له : « يا أخى ! بماذا يكون الأبدال أبدالا ؟ » فقال لى : بالأربعة التى ذكرها أبو طالب المكى فى « القوت » . ثم سماها لى ، وهى : الجوع، والسهر والصمت ، والعزلة قلبا . ثم قال لى عبد المجيد : « وهذا هو الحصير » . فصليت عليه ، وهذا الرجل كان من أكابرهم يقال له معاذ بن أشرس[1] » .

وحينما مر بمدينة الزهراء ، قرب قرطبة، أوحت إليه أطلالها بتأملات حزينة على زوال المجد الإنسانى[2] . قال « قرأت على باب المدينة الزهراء — التى صورتها فيها بعد خرابها ، فهى اليوم مأوى الطير والوحوش، وبناء بنيانها عجيب فى بلاد الأندلس قريب من قرطبة — أبياتا تذكر العاقل وتنبه الغافل ، وهى :

ديارٌ بأكناف المَغِيب تلمَّعُ   وما إن بها من ساكن وهى بلقَعُ

---

(١) قارن أيضا « رسالة القدس » ١٨ ، حيث يرد اسمه الصحيح : محمد بن أشرف الرندى .

(٢) « محاضرة الابرار » ح١ ص١٠٦ (= ح١ ص١٤٧ ، القاهرة سنة ١٩٠٦م)

ينوح عليها الطيرُ من كل جانب ... فيصمت أحيانا وحينا يُرَجِّع
فخاطبت منها طائراً متفردا ... له شجن فى القلب وهو مُرَوَّع
فقلت :على ماذا تنوح وتشتكى ؟ ... فقال:على دَهْر مضى ليس يرجع[1]

وشاهد مشاهدة عجيبة فى قرطبة،فقد جاد عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع الأقطاب وعددهم ممن كانوا قبل النبى . قال ابن عربى[2] : «وأما أقطاب الأمم المكملون فى غيرهذه الأمة. ممَّن تقدمنا بالزمان فجماعة ذكرت لى أسماؤهم باللسان العربى لما أشهدتهم ورأيتهم فى حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة فى مشهد أقدس » .

وطارت شهرته بوصفه صوفياً بين البلدان القريبة من أشبيلية بفضل أسفاره ، وسرعان ما لجأ إليه الشيوخ وزاروه ليسألوه الرأى فى المشاكل الصوفية. فرحل إليه فى أشبيلية عالم من قبرفيق (وهى قرية قريبة من رنده) كان رغم تصوفه معتزلياً ، قدم للتحدث مع ابن عربى . ولما عرف هذا أنه يقول بآراء مبتدعة (الاعتزال) قصد إلى هديه ، فغادر أشبيلية متجهاً إلى قبرفيق ودخل فى جدال معه يوماً تلو يوم فى مدرسة وبحضور كثير من أتباعه وتلاميذه،حتى كلل سعيه بالنجح ، فرجع الشيخ وتلاميذه عن معتقداتهم الباطلة .

قال ابن عربى[3] : « من ذلك علم الاسم القيوم . واختلف فيه أصحابنا: هل يُتَخَلَّق به ، أم لا ؟ فكان الشيخ أبو عبد الله جبر القبرفيقى [نسبة إلى قبرفيق Cabrafigo]من كبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس ـ وكان معتزليا ـ يمنع التخلق به . وفاوضته فى ذلك مراراً فى مجلسه بحضور أصحابه بقبرفيق

(١) هذا الموضع كله نقله المقرى (طبع دوزى حـ ١ ص ٣٤٣ ـ ص ٣٤٤) بحروفه . وإلى جانب هذه الأبيات بان هذا الموضع يتضمن بناء عبد الرحمن الثالث لمدينة الزهراء، وهو خبر مشهور.
(٢) « الفتوحات » ١ / ١٩٦
(٣) « الفتوحات » ٣ / ٥٨

بالأندلس من أعمال رنده ، إلى أن رجع إلى قولنا من التخلق بالاسم القيوم كسائر الأسماء الإلهية »[1].

وقال أيضاً فى موضع آخر : « واختلف العلماء من أصحابنا فى التخلق بالقيومية : هل يصح ، أو لا ؟ فعندنا أنه يصح التخلق بها مثل جميع الأسماء . وقال الله : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله » . ولقيت ابا عبد الله بن جنيد (كذا فى المطبوع !) لما جاء إلى زيارتنا بأشبيلية فسألته فقال: يجوز التخلق بها ، يعنى بالاسم القيوم. ثم منع من ذلك ؛ وما أدرى ما سبب منعه مع قول الله تعالى : الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» . وكان هذا اعنى أبا عبد الله بن جنيد القبرفيقى فقيه ضيعة من أعمال رنده ببلاد الأندلس . فلم أزل به ألاطفه فى أصحابه وأتباعه بقريته لكونه كان معتزلى المذهب حتى انكشف له الأمر فرجع عن مذهب أهل الاعتزال القائلين بإنفاذ الوعيد وبخلق الأفعال ، وعرف محل ذلك فأنزله فى موضعه ولم يتعد به رتبته . وشكرنى على ذلك ورجع برجوعه جميع اصحابه وأتباعه. وحينئذ فارقته» .

بيد أن روح ابن عربى القلقة لم تقنع بحدود بلاده الضيقة . فارتحل عنها إلى افريقية قبل سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) ، وكان هدفه الرئيسى ان يلتقى بالشيخ الأشبيلى الكبير ابى مدين الذى أقام مدرسة صوفية فى مدينة بجاية منذ عدة سنوات[2] . ولكن ليس من المؤكد مع ذلك انه لقيه هناك ، لأن مترجمى حياة ابن عربى يذكرون عنه انه دخل بجاية سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م)، وفى هذا التاريخ كان ابو مدين قد توفى من قبل ، ومهما يكن من شىء فان ابن عربى يشير مرات

---

(١) « الفتوحات » ٤ / ١٢٨٤

(٢) راجع عن حياة وآراء هذا الصوفى الشهير المولود فى أشبيلية ـ كتاب بارجس :
« حياة المرابط الشهير سيدى أبى مدين » ، باريس سنة ١٨٨٤ ـ *Bargès : Vie du célèbre marabout Abou—Médian*

عديدة إلى أبى مدين على أنه شيخه ، ذكر ذلك فى « الفتوحات » وفى « محاضرة الأبرار » ، وأورد رؤاه وكراماته ومناقبه ومذاهبه[١] . ومن ناحية أخرى كما سنرى فيما بعد ، كان ابن عربى فى تونس سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) ؛ فمن الممكن إذن أن يكون ابن عربى قد مرّ قبل ذلك ببجاية وأمكنه إذن أن يلقى أبا مدين فيها . ومن بين العجائب العديدة التى شاهدها ابن عربى حينئذ ، نراه يذكر خصوصاً حالة غريبة من حالات الإيحاء التنويمى حققها أبو مدين مع ابن له عمره سبع سنوات جعله يرى من الشاطىء سفينة تسير من بعيد خارج مرمى البصر . قال ابن[٢] عربى : « كان للشيخ أبى مدين ولد صغير من سوداء ، وكان أبو مدين صاحب نظر يدرك العلوم نظراً كما قررنا ، فكان هذا الصبى ، وهو ابن سبع سنين ، ينظر ويقول : أرى فى البحر فى موضع صفته كذا وكذا سفناً ، وقد جرى فيها كذا وكذا . فإذا كان بعد أيام وتجىء تلك السفن إلى بجاية ، مدينة هذا الصبى التى كان فيها ، يوجد الأمر على ما قاله الصبى فيها . فيقال للصبى : بم ترى ! فيقول : بعينى . ثم يقول : لا ، إنما أراه بقلبى . ثم يقول : لا ! إنما أراه بوالدى إذا كان حاضراً ونظرت إليه رأيت هذا الذى أخبرتكم به ، وإذا غاب عنى لا أرى شيئاً من ذلك » .

ولا بد أن إقامة ابن عربى فى بجاية كانت غير طويلة ، لأننا سنجده فى سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) فى تونس ، ذا حظوة كبيرة عنـــد حاكمها ، وكان من

---

(١) قارن « الفتوحات » جـ ١ صفحات ٢٨٨ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٨٣٨ — « محاضرة الأبرار » جـ ١ ص ٧٦ ، ١٤٥ ، ١٧١ ، ١٧٨ ؛ جـ ٢ ص ١١ ، ٢٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ١١١ ، ١٢٨ ، ١٧٩ ؛ « والمواقع » ص ٦٩ ، ٧١ ، ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ، ١٧١ . وسيكون من المفيد جداً عمل دراسة شاملة لكل هذه المواضع التى أوردنا ابن عربى نوادر عنه فيها ورصف واقعى حى لحياة هذ الصوفى الاشبيلى إكمالاً للترجمة الناقصة التى كتبها بارجس فى كتابه المذكور .

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٨٨

الموحدين ، وهناك عكف على قراءة كتاب «خلع النعلين» لأبي القاسم بن قسى ، الثائر الذى قام بالثورة ضد المرابطين في الغرب بالأندلس . وابن عربى كتب شرحاً على هذا الكتاب منه نسخة مخطوطة باستانبول .

قال ابن عربى[١] : « إياك أن تقبل هدية من شفعت له شفاعة ، فإن ذلك من الربا الذى نهى الله عنه بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ولقد جرى لى مثل هذا فى تونس من بلاد أفريقية : دعانى كبير من كبرائها ، يقال له ابن مغيث ، إلى بيته لكرامة استعدها لى . فأجبت الداعى . فعندما دخلت بيته وقدم الطعام طلب منى شفاعة عند صاحب البلد وكنت مقبول القول عنده متحكماً . فأنعمت فى ذلك ، وقمت وما أكلت له طعاماً ولا قبلت منه ماقدمه لنا من الهدايا. وقضيت حاجته، ورجع إليه ملكه ، ولم أكن بعدُ وقفتُ على هذا الخبر النبوى ، وإنما فعلت ذلك مروءة وأنفة ، وكان عصمة من الله فى نفس الأمر وعناية إلهية » . وقال[٢] أيضاً : « أعظم الرؤية رؤية محمد صلى الله عليه وسلم فى صورة محمدية . وإليه ذهب الإمام أبو القاسم بن قسى رحمه الله فى كتاب « خلع النعلين » له ، وهو روايتنا عن إبنه عنه بتونس سنة تسعين وخمسماية » .

وفى أثناء مقامه بتونس تجلى له الخضر من جديد ليشد بإيمانه بهذا النبى الأسطورى . كان ذلك فى ليلة القمر فيها بدر ، وابن عربى يستريح من دراساته ومجاهداته الصوفية فى قمرية سفينة راسية فى الميناء. فأحس بألم حاد فى بطنه اضطره إلى الصعود على ظهر السفينة . فسكن ألمه . واقترب من حافة السفينة واستشرف

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٣٤ .

(٢) « الفتوحات » ٤ / ١٦٤ . راجع عن ابن قسى، حياته وآرائه ،أسين : «ابن مسرة ومدرسته » ص ١٠٩ ــ ص ١١٠ . وقارن « الفتوحات » حـ ١ ص ١٧٦ ، ص ٣٨٨ ، ص ٤٠٧ ؛ حـ ٣ ص ٨ ، ٩ ، ٣٦ ، ٤٦٥ ؛ جـ ٤ ص ٢٦٤ .

ببصره إلى البحر فتبين من بعيد شخصاً يسير على الماء فى اتجاه السفينة ولما اقترب منها رفع قدماً على قدم وتبدى أمام ابن عربى . ثم رفع الأخرى على الأولى وتفوه بعبارات غريبة . ثم استأنف السير على الماء متجهاً نحو مغارة فى تل على الشاطىء على بعد ميلين من الميناء ، فعبر هذه المسافة بخطوتين أو ثلاث . فاستولت الدهشة على ابن عربى وأنشأ يسمع صوته وهو ينشد تسبيحات لله من أعماق تلك المغارة . وفى صبيحة اليوم التالى دخل ابن عربى المدينة فلقيه شخص لا يعرفه أقبل على ابن عربى قائلاً : « كيف كانت ليلتك البارحة فى المركب مع الخضر ؟ »

قال ابن عربى [1] : « اتفق لى مرة أخرى أنى كنت بمرسى تونس بالخضرة فى مركب فى البحر . فأخذنى وجع فى بطنى ، وأهل المركب قد ناموا . فقمت إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر فرأيت شخصاً على بعد فى ضوء القمر ، وكانت ليلة البدر ، وهو يأتى على وجه الماء حتى وصل إلىّ ووقف معى ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى فرأيت باطنها وما أصابها بلل ، ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى فكانت كذلك . ثم تكلم معى بكلام كان عنده . ثم سلّم وانصرف يطلب المغارة مائلا نحو تل على شاطىء بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين ، فقطع تلك المسافة فى خطوتين أو ثلاث . فسمعت صوته وهو على ظهر المغارة يسبح الله تعالى . وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتانى وكان من سادات القوم مرابطاً بمرسى عبدون . وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتى تلك . فلما جئت المدينة لقيت رجلا صالحاً فقال لى : « كيف كانت ليلتك البارحة فى المركب مع الخضر ؟ ماقال لك ، وما قلت له ؟ » .

وكان من بين أغراضه من زيارة تونس هذه الزيارة الأولى أن يلتقى بشيخ صوفى كبير هو أبو محمد عبد العزيز ، سنرى فيما بعد أن ابن عربى عاد إلى زيارته بعد ذلك بثمانى سنوات . وفى نفس السنة ، أى سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) غادر

---

(١) « الفتوحات » ١ / ٢٤١ .

تونس عازماً على السير بحذاء الشاطئ حتى يبلغ اشبيلية . ولا ندرى الدوافع لهذه الرحلة ، لكن ليس من غير المحتمل أن من بين الدوافع لاتخاذ قراره هذا حالة الإضطراب التى سادت هذه المنطقة الشرقية من شمالى افريقية إذ كانت مسرحا لحرب سجال بين الموحدين وبنى غانية فى ميورقة . وبقى حيناً فى تلمسان لزيارة قبور بعض الأولياء الذين دفنوا خارج المدينة فى حى يسمى « العباد » يتردد الناس عليه للتبرك . ومن هذه القبور قبر خاله يحيى بن يغان ، الملك الزاهد . وهنا أيضاً دفن أبو مدين بعد ذلك بست سنوات ، وكان شيخ ابن عربى فى بجاية .(١) ولم ينس ابن عربى فضائل هذا الصوفى الشهير صاحب الكرامات الذى كان ابن عربى يجله كثيراً حتى إنه لما علم أن أحد تلاميذ أبى مدين كان يطعن فى شيخه غضب منه ابن عربى غضباً شديداً ، وانبثقت فى قلبه نزوات شبابه الضائع ، وإن أخفاها تحت مظاهر الفضيلة ، لكن رؤيا فى المنام رأى فيها النبى ردته إلى الصواب . وفى صبيحة اليوم التالى شفى من كراهيته لهذا الشخص وأعد له هدية فاخرة وذهب إليه يعترف له بذنبه . وهذا التواضع حمل خصم أبى مدين على سلوك سبيل الصواب .

قال ابن عربى(٢) : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم – سنة تسعين وخمسماية فى المنام بتلمسان ، وكان قد بلغنى عن رجل أنه يبغض الشيخ أبا مدين وكان أبو مدين من أكابر العارفين . وكنت أعتقد فيه على بصيرة . فكرهت ذلك الشخص لبغضه فى أبى مدين . فقال لى (أى النبى) : أليس يحب الله ويحبنى؟ فقلت له : بلى يارسول الله إنه يحب الله تعالى ويحبك . فقال لى : فلم تبغضه

---

(١) المحاضرة « ٢ / ٦١ . وابن عربى يكرر هنا حكاية خاله يحيى بن يغان ، الملك الزاهد فى تلمسان ، بعبارات مشابهة تماماً لما ورد فى « الفتوحات » ٢ / ٢٣ ، ويختم كلامه بقوله « وقفت أنا على قبريهما [قبر خاله يحيى وقبر أبى عبد الله التونسى] وقبر الشيخ أبى مدين بالعباد بظاهر تلمسان » .

(٢) « الفتوحات » ٤/٦٤٦ .

لبغضه أبا مدين ، وما أحببته لحبه فى الله ورسوله ؟ فقلت له : يارسول الله ! من الآن إنى والله زللت وغفلت ، والآن فأنا تائب ، وهو من أحب الناس إلى . فلقد نبهت ونصحت صلى الله عليك . فلما استيقظت أخذت معى ثوباً له ثمن كبير ونفقة لا أدرى . وركبت وجئت إلى منزله فأخبرته بما جرى . فبكى ، وقبل الهدية ، وأخذ الرؤيا تنبيهاً من الله تعالى ، فزال عن نفسه كراهيته فى أبى مدين مع قوله بأن أبا مدين رجل صالح ، فسألته فقال : كنت معى ببجاية ، فجاءته ضحايا فى عيد الأضحى ، فقسمها على أصحابه وما أعطانى منها شيئاً . فهذا سبب كراهتى فيه ووقوعى . والآن قد تبت » .

وفى خلال سنة ٥٩٠ هـ نفسها عاد إلى الأندلس ولعله نزل فى ميناء طريف إذ نجده فى ذلك التاريخ يتباحث مع الصوفى أبى عبد الله القلفاط فى المفاضلة بين الغنى الشاكر والفقير الصابر . قال ابن عربى (٣) : « حدثنى أبو عبد الله القلفاط بجزيرة طريف سنة تسعين وخمسمائة ، وقد جرى بيننا بكلام على المفاضله بين الغنى والفقير ، أعنى الغنى الشاكر والفقير الصابر ، وهى مسئلة طويلة . وانجرّ فى ذلك حال الفقير والغنى — فقال لى : حضرت عند بعض المشايخ أو حكاها لى عن أبى الربيع الكفيف المالقى تلميذ أبى العباس بن العريف الصنهاجى »

ولما وصل أشبيلية وقعت له كرامة جديدة أعجب من كل ما شاهده حتى الآن ، فزادته إيماناً ، على إيمانه الذى رسخ وثبت ، إيماناً بالظواهر الصوفية المتعلقة بالاتصال بين الأرواح (الاتصال التلباثى) . ذلك أن ابن عربى كان قد ألفّ قصيدة فى ذهنه لم ينسخها ولم يقرأها لأحد من الناس . ورغم ذلك فقد حدث ذات يوم أنه كان يخاطب شخصاً لا يعرفه فبدأ هذا فى إنشاد هذه

---

(٣) « الفتوحات » ١/٧٢٤ — قارن « رسالة القدس » ٢٦ .

القصيدة بحروفها. فتعجب ابن عربى كل التعجب وسأل هذا الشخص عن مؤلف هذه القصيدة فقال إنها لابن عربى ، وهذا الشخص لا يعرف ابن عربى . وذكر أنه فى نفس اليوم والساعة التى ألف فيها ابن عربى فى ذهنه هذه القصيدة وهو فى الناحية الشرقية من المسجد الجامع فى تونس كان شخص غريب يقف فى أشبيلية أمام جماعة من الناس وينشدهم هذه القصيدة ، فكاد ابن عربى يغمى عليه من الدهشة .

قال ابن عربى وهو يحكى هذه الحكاية[1] : « عملت أبياتاً من الشعر بمقصورة ابن مثنى بشرق جامع تونس من بلاد أفريقية عند صلاة العصر فى يوم معلوم معين بالتاريخ عندى بمدينة تونس . فجئت إلى أشبيلية وبينهما مسيرة ثلاثة أشهر للقافلة . فاجتمع بى إنسان لا يعرفنى فأنشدنى بحكم الاتفاق تلك الأبيات عينها ، ولم أكن كتبتها لأحد . فقلت له: لمن هذه الأبيات ؟ فقال لى : لمحمد بن العربى ، وسمانى . فقلت له : ومن أنشدك إياها حتى حفظتها ؟ فقال : كنت جالساً ليلة بسوق أشبيلية فى مجلس جماعة على الطريق ، ومرّ بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السياح . فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات، فاستحسناها وكتبناها : فقلنا له : لمن هذه الأبيات ؟ فقال : لفلان — وسمانى لهم. فقلنا له: فهذه مقصورة ابن مثنى ما نعرفها ببلادنا ؟ فقال : هى شرقى جامع تونس ، وهناك عملها فى هذه الساعة وحفظتها منه . ثم غاب عنا فلم ندر ما أمره ولا كيف ذهب عنا ولا رأيناه... وهذا الصبى كان يقال له أحمد بن الأدريسى، من تجار البلد كان أبوه. وكان شاباً صالحاً يحب الصالحين ويجالسهم ؛ وفقه الله ! وكان هذا المجلس بينى وبينه سنة تسعين وخمسمائة ، ونحن الآن فى سنة خمس وثلاثين وستمائة » .

---

(١) « الفتوحات » ٣ / ٤٤٥

وفى السنة التالية ، سنة ٥٩١ هـ (١١٩٤م) عاد إلى اجتياز العدْوة متجهاً إلى فاس لأول مرة فيما يبدو[١] . وليس لدينا عن مقامه بهذه العاصمة العلمية لدولة الموحدين غير أخبار قليلة جداً . ولعله بدأ يعقد الصلات مع الشيوخ والإخوة فى طريق الله الذين سيتردد عليهم كثيراً فى السنوات التالية . نذكر منهم خصوصاً صوفياً متضلعاً فى علوم السحر صاحبه ابن عربى ، وربما إليه يرجع الفضل فى تمكن ابن عربى فى هذه العلوم التى يبدو ولعه بها فى كل كتبه . وقد أجرى هذا الشيخ حساباً ببعض حروف آيات من القرآن فتنبأ منها بأن جيش للوحدين سينتصر نصراً عظيماً على جيوش النصارى فى الأندلس سنة ٥٩١ هـ ، وكان سلطان الموحدين ، يعقوب المنصور ، قد أمر بإرسال جيش إلى الأندلس. والواقع أنه فى هذه السنة ، سنة ٥٩١ هـ ، هزم الفونسو الثامن هزيمة منكرة فى موقعة « العقاب » [Alarcos] ، وفقد قلعتى رباح وكركوى .

قال ابن عربى[٢] : « كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسماية وعساكر الموحدين قد عبرت إلى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام . فلقيت رجلا من رجال الله — ولا أزكى على الله أحداً — وكان من أخص أودائى ، فسألنى : ما تقول فى هذا الجيش ؟ هل يفتح له وينصر فى هذه السنة ، أم لا ؟ فقلت له : ما عندك فى ذلك ؟ فقال : إن الله تعالى قد ذكر وعد نبيه صلى الله عليه وسلم بهذا الفتح فى هذه السنة وبشر نبيه صلى الله عليه وسلم بذلك فى كتابه الذى أنزله عليه وهو قوله : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » — فموضع البشرى : « فتحاً مبيناً » من غير تكرار الألف فإنها لإطلاق الوقوف فى تمام الآية . فانظر أعدادها بحساب الجُمَّل! فنظرت فوجدت

---

(١) فى « رسالة القدس » ١٧ موضع قد يفهم منه أن ابن عربى ربما كان فى فاس قبل سنة ٥٧٧ هـ (سنة ١١٨١م) التى توفى فيها أحد أصحابه وهو أبو جعدون الحناوى .

(٢) « الفتوحات » ٤ / ٢٨١

الفتح يكون فى سنة إحدى وتسعين وخمسماية . ثم جزت إلى الأندلس ، إلى أن نصر الله جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح والأار كو وكر كوى وماانضاف إلى هذه القلاع من الولايات » .

ولا بد أن تكون الحماسة التى أثارها هذا الانتصار قد حملت ابن عربى على البقاء فى الأندلس ، لأننا نلقاه سنة ٥٩٢ هـ (سنة ١١٩٥ م) فى أشبيلية ، ولم يعد له فيها بيت خاص ، فدعاه إلى الإقامة عنده أحد أصدقائه الذين رأوا فى هذا فخراً وأى فخر ، كما دعا كثيراً من الأصدقاء ترضية لابن عربى . وأبدى الداعى والمدعوون احتراماً شديداً نحو ابن عربى حتى دعاهم هذا إلى أن يتبسطوا فى الاحتفاء به . وهذا الاحتفال له إنما مرجعه إلى مانا له ابن عربى من شهرة ، بفضل كتبه التى أخرجها للناس قبل هذا التاريخ . ولكننا لانعلم على وجه التحقيق ما هى . وكل ما يمكن أن نقرره هو أن هذه الكتب ليست كتبه الرئيسية مثل « مواقع النجوم » أو « الفصوص » أو « الفتوحات » الخ ، لأن هذه قد كتبها ابن عربى بعد هذا بزمان طويل . ولكى يحمل هؤلاء المعجبين على التخلى عن شديد احتفائهم به طلب ابن عربى من ضيفه أحد هذه الكتب ، وعنوانه : « الإرشاد » ، برهن فيه على وجوب التخلى عن شدة الإكرام مما كان أمراً شائعاً بين المسلمين ، وأنه ينبغى أن يتعاملوا ، وهم إخوان فى الله ، ببساطة . قال ابن عربى [١] : « بتنا ليلة عند أبى الحسن بن أبى عمرو بن الطفيل باشبيلية سنة أثنتين وتسعين وخمساية ، وكان كثيراً ما يحتشمنى ويلزم الأدب بحضورى . وبات معنا أبو القاسم الخطيب ، وأبو بكر بن سام ، وأبو الحكم بن السراج — وكلهم قد منعهم احترام جانبى الانبساط ولزموا الأدب والسكون فأردت أن أعمل الحيلة فى مباسطتهم . فسألنى صاحب المنزل أن يقف على شىء

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٩٩

من كلامنا ، فوجدت طريقاً إلى ما كان فى نفسى من مباسطتهم ، فقلت له : عليك من تصانيفنا بكتاب سميناه « الإرشاد فى خرق الأدب المعتاد » ، فإن شئت عرضت عليك فصلا من فصوله . فقال لى : أشتهى ذلك . فمددت رجلى فى حجره وقلت له : كبسنى . ففهم عنى ما قصدت ، وفهمت الجماعة . فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الانقباض والوحشة ، وبتنا بأنعم ليلة فى مباسطة دينية » .

ويبدو أنه لم يطل المقام بأشبيلية، لأنه ظهر فى السنة التالية ، سنة ٥٩٣ هـ (١١٩٥م) فى فاس ، وعكف على الدراسات والمجاهدة هناك . وكان يفضل المسجد الأزهر وبستان ابن حيون . فكان يمضى فى المسجد الأزهر الساعات الطوال فى الصلاة وفى حضور درس الشيخ ابن عبد الكريم إمام المسجد الذى كان يشرح له كتابه عن الصالحين بمدينة فاس . قال ابن عربى [١] : «ما رأيت أحداً تحقق بمثل هذا (أى الدفع عن عرض المسلمين) فى نفسه مثل الشيخ أبى عبدالله الدقاق بمدينة فاس من بلاد المغرب : ما اغتاب أحداً قط ، ولا أغتيب بحضرته أحد قط . وكان يقول هذا عن نفسه ، وربما كان يقول : لم يكن بعد أبى بكر الصديق — رضى الله عنه — صدّيق مثلى ، ويذكر هذا. وكان نِعْمَ السيد ! خرج ذكره ومناقبه شيخنا أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمى الفاسى ، الإمام بالمسجد الأزهر بعين الجبل من مدينة فاس ، فى كتاب له سماه : « المستفاد فى ذكر الصالحين من العباد » أو « فى ذكر العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد » ، سمعنا هذا الكتاب عليه بقراءته ، أظن سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة » [٢] .

---

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٥٣

(٢) قارن « الفتوحات » ١/٣١٨ و ٤/٢٠٧ حيث يرد التاريخ : سنة واحد وتسعين وخمسمائة.

وفى فاس أيضاً عانى بعض مواجيده الأولى مصحوبة بأوهام بصرية غير سوية: فذات يوم كان يصلى ، فلاحظ أن نوراً باهراً يضىء على كتفه بوضوح وكأنه أمام عينيه ، هنالك فقد إدراك الأسباب المكانية لجسمه ، وكأن جسمه قد صار بلا أبعاد .

قال ابن عربى [١] : « وهذا مقام [أى التجلى] نلته سنة ثلاث وتسعين وخمسماية بمدينة فاس فى صلاة العصر وأنا أصلى بجماعة بالمسجد الأزهر بجانب عين الجبل فرأيته نوراً يكاد يكون أكشف من الذى بين يدى ، غير أنى لما رأيته زال عنى حُكْمُ الخَلْف ، وما رأيت لى ظهراً ولا قفا ؛ ولم أفرق فى تلك الرؤية بين جهاتى ، بل كنت مثل الكرة لا أعقل لنفسى جهة إلا بالفرض لا بالوجود . وكان الأمر كما شاهدته مع أنه كان قد تقدم لى قبل ذلك كشف الأشياء فى عرض حائط قبلتى ، وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف » .

وكان بستان ابن حيون هو المكان المختار لتجمع تلاميذه الذين بدأوا يتكاثرون حوله ، لسماع المحاضرات الصوفية التى كان ابن عربى يلقيها والتربض تحت إشرافه بالمجاهدات الصوفية . قال [٢] ابن عربى :

« اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسماية بمدينة فاس ، أطلعنى الله عليه فى واقعة وعرفنى به ، فاجتمعنا يوماً ببستان ابن حيون بمدينة فاس وهو فى الجماعة لا يؤبه به ، وكان غريباً من أهل بجاية أشل اليد . وكان فى المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبرون فى طريق الله ، منهم أبو العباس الحصار وأمثاله . وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا فلا يكون المجلس إلا لنا ، ولا يتكلم أحد فى علم الطريق فيهم غيرى . وإن تكلموا فيما بينهم

---

(١) « الفتوحات » ٢ / ٦٤٠

(٢) « الفتوحات » ٤ / ٩٥

رجعوا إليّ . فوقع ذكر الأقطاب وهو فى الجماعة ، فقلت لهم : يا إخوانى ! إنى أذكر لـكم فى قطب زمانكم عجباً . فالتفت إلىّ ذلك الرجل الذى أرانى الله فى منامى أنه قطب الوقت وكان يختلف إلينا كثيراً ويحبنا ، فقال لى : قل ما أطلعك الله عليه ولا تسم ذلك الشخص الذى عين لك خاصة فى الواقعة . وتبسم وقال : الحمد لله ! فأخذت أذكر للجماعة ما أطلعنى الله عليه من أمر ذلك الرجل . فتعجب السامعون وما سميته ولا عينته . وبقيت فى أطيب مجلس مع أكرم إخوانى إلى العصر ولا ذكرت لهم أنه هو . فلما انفضت الجماعة جاء ذلك القطب وقال : جزاك الله خيراً ! ما أحسن مافعلت حيث لم تسم الشخص الذى أطلعك الله عليه ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . فكان سلام وداع ولا علم لى بذلك . فما رأيته بعد ذلك فى المدينة إلى الآن » .

والمعيار الذى تمكن من روح ابن عربى فى هذه التجارب جعله يقطع بالرأى فى المسائل النظرية . وأحياناً كان يؤنب بعض كبار المشايخ على ما يقعون فيه من تلبيسات وأوهام ، فروى ذات مرة ينعت ما شاهده شيخ جليل بأنه وهم حينما أدعى أنه شاهد وتحدث مع الجن أثناء وجده . قال[1] ابن عربى : « رأيت طائفة بمدينة فاس ممن كانت الجن يخيل لهم صوراً فى أعينهم وتخاطبهم بما شاءوا لتفتنهم ، وليسوا بجن ولا بشكل جن . منهم أبو العباس الدقاق بمدينة فاس ، وكان قد لبس عليه الأمر فى ذلك فكان يخيل إليه أن الأرواح تخاطبه ، ويقطع بذلك . وسبب ذلك : الجهل بنغمتهم . فكان إذا قعد عندى وحضر مجلسى يبهت ، ثم يصف مايرى ، فأعلم أنه يخيل له ، فكان يصل فى ذلك إلى حد الملاعبة والمصاحبة والمحادثة ، وربما يقع بينه وبين ذلك الذى شاهده مخاصمة فى أمور ومناكدة فتضره الجن من طريق آخر وهو يتخيل أن تلك الصور منها صدر الضرر .

(١) « الفتوحات » ٢ / ٨٢١

وغلب عليه ذلك ، رحمه الله . وكان أبو العباس الدهان وجميع أصحابنا يشاهدون ذلك منه . فمن عرف النفهات لم تلتبس عليه صورة أصلا . وقليل من يعرف ذلك ويغترون بصدق مايظهر من تلك الصور فى أوقات » .

ومن الصعب أن نقرر ما إذا كانت مكانة ابن عربى قد جاوزت نطاق دائرة تلاميذه المعجبين به . بل يغلب على الظن أنه لم يكن معروفا فى الدوائر الحاكمة العليا ، أو إن كانوا قد علموا به فقد وضعوا نطاقاً حوله حتى يتجنبوا انتشار الحميــة الصوفية ، وانتشارها كثيراً ما أدى فى الإسلام إلى ثورات سياسية . والأمر الوحيد المؤكد هو أن ابن عربى لم ينل عند السلاطين الموحدين من الحظوة ، ما سيناله بعد عند أمراء المشرق الإسلامى فى القسم الثانى من حياته . بل أكثر من هذا ، نراه هو نفســه يشير ، وإن كانت إشارته غامضة كل الغموض ، يشير إلى مناقشات عنيفة قامت بينه وبين السلطان يعقوب المنصور حول أمور دينية ، مناقشات يبدو أن ابن عربى لم يخرج منها موفور الكرامة والشأن . قال ابن عربى[1] : « دخلت على بعض الصالحين بسبتة على بحر الزقاق [= مضيق جبل طارق] ، وكان قد جرى بينى وبين السلطان من الكلام مايوجب وغر الصدور ويضع من القدر . فوصل إليه الخبر . فلما أبصرنى قال لى : يا أخى ! ذل من ليس له ظالم يعضده . فقلت له : وضل من ليس له عالم يرشده . فقال : يا أخى ! الرفق الرفق . فقلت له : مادام رأس المال محفوظاً ، أعنى الدين . فقال : صدقت ؛ وسكت عنى » .

ويظن أن هذه الكراهية بينه وبين السلطان نشأت من إخفاقه فى مساعيه من أجل شيخه المحبوب فى بجاية ، أعنى أبا مدين ، الذى دعاه السلطان إلى

(١) « الفتوحات » ج ١ / ٢٠١ قارن « رسالة القدس » ٢٦ حيث يروى هذه الحادثة بالتفصيل .

بلاطه ، وهو خائف من إمكان وقوع أحـــداث سياسية ، ولـــكنه مات فى تلمسان (سنة ٥٩٤ هـ = سنة ١١٩٧ م) مثقلا بعبء السنين والعلل وآلام تلك الرحلة المتعجلة . ولابد أن ابن عربى قد فـــكر حينئذ وقرر أن يترك بلاد المغرب نهائياً ابتغاء أن يجد فى المشرق مجالا أنسب لأفـــكاره وأقل تعرضاً لتأثير الفقهاء الذين قضوا بدسائسهم على شيخه أبى مدين . ولئن لم يكن من المؤكد أن ابن عربى قرر هذا القرار فى ذلك التاريخ ، فمن المؤكد أنه غادر فاس فى نفس السنة، سنة ٥٩٤، متجهاً إلى مرسية، وكأنه أراد أن يودع وطنه الوداع الأخير .

وفى هذه الرحلة لابد أن يكون قد مر بسلا[١] ، وهى ميناء على المحيط الأطلسى، وبسبته ، ليعبر الزقاق (مضيق جبل طارق) ، ونزل فى مدينة بكة، وقد زالت هذه المدينة (وكانت توجد بين Vegerldella Frontera وبـــين Conil). وفى مسجد متهدم خارج المدينة عند شاطىء المحيط الأطلسى عاد الخضر فتجلى له ثالث مرة وهو يسير فى الهواء بحضور ناس آخرين كانوا كابن عربى متوجهين إلى الشاطىء لزيارة روطة (واسمها اليوم Rota ؛ قرب قادس) وهى موضع يقصده الصلحاء من المنقطعين، قال ابن عربى[٢] : فلما كان بعد ذلك التاريخ [سنة ٥٩٠ هـ سنة ١١٩٣ م] خرجت إلى السياحة بســـاحل البحر المحيط ومعى رجل ينـــكر خرق العوائد للصالحين . فدخلت مسجداً خرباً منقطعاً لأصـــلى فيه أنا وصاحبى صلاة الظهر . فإذا بجماعة من السائحين المنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة فى ذلك المسجد ، وفيهم ذلك الرجل الذى كلمنى على البحر الذى قيل لى إنه الخضر ، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة ، وكان بينى وبين ذاك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودة فقمت وسلمت عليه . فسلم علىّ

---

(١) قال ابن عربى فى « الفتوحات » ٣ / ٩٠ : « ولقد اخبرنى بمدينة سلا ، مدينة بالمغرب على شاطىء البحر المحيط يقال لها منقطع التراب [Finis terrae] ليس وراءها أرض . . . » وقارن « الفتوحات » ٢ / ٤٦٠

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٤٢ — قارن « رسالة القدس » ١٨

وفرح بى ، وتقدم فصلى بنا . فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد ، وكان الباب فى الجانب الغربى يشرف على البحر المحيط بموضع يسمى بكة . فقمت أتحدث معه على باب المسجد ، وإذا بذلك الرجل الذى قيل إنه الخضر قد أخذ حصيرا صغيراً كان فى محراب المسجد فبسطه فى الهواء على قدر علو سبعة أذرع من الأرض ، ووقف على الحصير فى الهواء يتنفل سنة الظهر التى تصلى بعد صلاة الظهر . فقلت لصاحبى : أما تنظر إلى هذا ، وما فعل ؟ فقال لى : سر إليه وأسأله . فتركت صاحبى واقفاً وجئت إليه . فلما فرغ من صلاته سلمت عليه وأنشدته لنفسى :

شُغل المحب عن الهــواء بسره فى حب من خلق الهواء وسخَّره

العــارفون عقولهم معقــولة عن كل كون ترتضيه، مُطهره

فهمو لديه مكرمون ، وفى الورى أحوالهم مجهــولة ومُستَتَره

فقال لى يافلان! مافعلت مارأيت إلا فى حق هذ المنـكر —وأشار إلى صاحبى الذى كان ينـكر خرق العوائد وهو قاعد فى صحن المسجد ينظر إليه ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء . فرددت وجهى إلى المنكر وقلت له : ماتقول ؟ فقال لى مابعد العين ما يقال . ثم رجعت إلى صاحبى وهو ينتظرنى بباب المسجـد ، فتحدثت معه ساعة وقلت له : من هذا الرجل الذى صلى فى الهواء ؟ ـ وماذكرت له ما اتفق لى معه قبل ذلك ـ فقال لى : هذا الخضر . فسكت ، وانصرفت الجماعة وانصرفنا نريد روطة ، موضع يقصده الصلحاء من المنقطعين ، وهو بقرية من بشكنصار (١) [Ocsonoba] على ساحل البحر المحيط » .

وفى الشهور الأولى من سنة ٥٩٥ (١١٩٨ م) مر ابن عربى بغرناطة ،

---

(١) لم يرد اسم هذا الموضع : بشكنصار ، فى أى معجم من معاجم البلدان . وكثيراً ما أخطأ طابعو « الفتوحات » فى أسماء بلدان الأندلس ، ولهذا تجاسرت على افتراض أن صحته هو : اكشنوبة

وبقى بها لزيارة واحـد من شيوخه الذين يجلهم كثيراً ، وهو أبو محمد عبد الله الشكاز وهو من أهل باغة بغرناطة ، وقد أورد بن عربى فى « الفتـوحات » أقواله فى الإشراق النبوى . قال ابن عربى [1] : « دخلت على شيخنا أبى محمد عبد الله الشكاز [بالراء فىالمطبوع] من أهل باغة [Priego] باغرناطة سنة خمس وتسعين وخمسمائه ، وهو من أكبر من لقيته فى هذا الطريق ، ولم أر فى طريقه مثله فى الاجتهاد » .

ولـكن ليست لدينا أنباء أخرى عن زيارته لمرسية ، غير أنهـا وقعت فى سنة ٥٩٥ قال [2] : « أخبرنى بعض الصالحين بمدينة قرطبة من أهلها قال سمعت أن بمرسية رجلاً عالماً أعرفه ورأيته وحضرت مجلسه سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمرسية . وكان هذا العالم مسرفاً على نفسه . وما منعنى أن أسميه إلا خوفى أن يعرف إذا سميته — فقال لى ذلك الفقير الصالح : قصدت زيارة هذا العالم ، فامتنع عن الخروج إلىّ ، لراحة كان عليها مع إخوانه ، فأبيت إلا رؤيته فقال : أخبره وبالذى أنا عليه . فقلت لابد لى منه . فأمر بى فدخلت عليه وقد فرغ ما كان بأيديهم من الخمر . فقال له بعض الحاضرين : اكتب إلى فلان يبعث إلينا شيئاً من الخمر . فقال: لا أفعل؛ أتريدون أنأكون مصراً على معصية الله ؟ والله ما أشرب كأساً ،إذا تناولته ، إلا وأتوب إلى الله تعالى ولا أنتظر الآخر ، ولاأحدثبه نفسى. فإذا وصل الدور إلى وجاءالساقى بالكأس ليناولنى إياه أنظر فى نفسى : فإن رأيتأن أتناوله تناولتهوشربته وتُبتُ عقيبه،فعسى الله أن يمن علىّ بوقت لا يخطر لى فيه أن أعصى الله . قال الفقير : فتعجبت منه مع إسرافه كيف لم يغفل عن مثل هذا ، ومات رحمه الله » .

ولا بد أن إقامته فىمرسيه كانت قصيرة،لأنه فى١١ رمضان من تلك السنة،

(١) « الفتوحات » ١ / ٣٤٣ ؛ ٤ / ١١ — قارن «رسالةالقدس» ١٥

(٢) «الفتوحات » ٤ / ٤٤٦

سنة ٥٩٥ (٧ يوليو سنة ١١٩٨) نجده فى ألمرية . وكانت ألمرية مركزاً لمدرسة فى التصوف ذات أثر بالغ فى الحياة الدينية والسياسية فى الأندلس على عهد دولة الموحّدين ، منذ أن قام الشيخ أبو العباس ابن العريف — صاحب الكتاب المشهور المسمّى باسم « محاسن المجالس » — بإحداث فتنة المريدين ضد دولة المرابطين فى النصف الأول من القرن السادس. وقد استمر أحد تلاميذه المقرّبين، وهو أبو عبد الله الغزال، يُعلم الناس بتعاليم أستاذه فى ألمرية . وكانت بينه وبين ابن عربى مودّة وكان الشهر شهر رمضان المكرم ، لحمل هذا ابن عربى على الإقامة فى ألمرية مدة أطول مما تحتاج إليه أعماله . وهناك انقطع للصلاة والرياضة الروحية فى عزلة ، ألهمه الله فيها أن يكتب كتاباً يصلح أن يكون مدخلا إلى الحياة الصوفية ينتفع به المريدون دون حاجة إلى مرشد ،وأيدت هذا الإلهام رؤيا رآها فى المنام . فاستجاب ابن عربى لما أمر به هذا الإلهام وأنشأ يكتب كتابه «مواقع النجوم» وهو رسالة فى الزهد والتصوف،عرض فيها تحت ستار الرموز الفلكية الأنوار العالية التى يمنحها الله للصوفى فى ثلاث مراحل فى الطريق.وابن عربى يرمز إلى مرحلة المريد — وهى مرحلة ظاهرية مادية تتألف من ممارسة الأعمال الظاهرة التى أمر بها الإسلام — نقول إنه يرمز إليها بالنجوم التى سرعان ما يختفى لمعانها بمجرد ظهور قمر المرحلتين الأخريين اللتين فيهما يفسر الصوفى العبادات الظاهرة بمعنى باطن مستور.

قال ابن عربى(١) : «وقد بيّناها [أى المعانى الباطنة للعبادات] بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار والتجليات فى كتابنا المسمى « مواقع النجوم » . وما سُبقتُ — فى علمى — فى هذا الطريق إلى ترتيبه أصلاً ، وقيدته فى أحد عشر يوماً من شهر رمضان بمدينة ألمرية سنة خمس وتسعين وخمسماية .

---

(١) « الفتوحات » ١/٤٣٦

وهو يغنى عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه ، فإن الأستاذين فيهم العالى والأعلى، وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه ، ليس وراءه مقام فى هذه الشريعة التى تعبدنا بها . فمن حصل لديه [هذا الكتاب] فليعتمد بتوفيق الله عليه ، فإنه عظيم المنفعة . وماحملنى على أنى أعرف بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى : انصح عبادى ! » .

وقال فى موضع آخر[١] : « ذكرنا فصول هذه الكرامات وبينا مراتبها وما ينتجها فى كتاب « مواقع النجوم » ، وما سبقنا إليه فى علمنا ، أعنى إلى ترتيبه لا إلى علم ما فيه ، وهو كتاب صحيح الطريق عظيم الفائدة صغير الجرم بنيناه على المناسبة فإن المناسبة أصل وجود العالم وخرق العوائد من العالم » .

وقال فى موضع آخر[٢] : « [عطاء الفتوة] قد بيناه فى هذا الكتاب [« الفتوحات »] وفى كتاب « مواقع النجوم » فى عضو اليد ، الذى ألفناه بالمرية من بلاد الأندلس سنة خمس وتسعين وخمسماية — عن أمر إلهى ، وهو كتاب شريف يغنى عن الشيخ فى تربية المريد » .

وقال أيضاً[٣] : « لما شاء الحق — سبحانه وتعالى — أن يبرز هذا الكتاب الكريم إلى الوجود، ويتحف خلقه بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته فى خزائن جوده على يدى من يشاء من عبيده — حرك خاطرى إنضاء المطية من مرسية إلى المرية . فامتطيت الرحال ، وأخذت فى الترحال مرافقاً أطهر عصبة وأكرم فتية سنة خمس وتسعين وخمساية . فلما وصلتها لأقضى أموراً أملتها ، تلقانى شهر رمضان المعظم بهلاله ، وصالحنى على مسامرته بها إلى أوان انفصاله . فألقيت بها عصا التسيار ، وأخذت فى الذكر والاستغفار وكان لى أكرم جليس وأحسن

---

(١) « الفتوحات » ٢/٤٩١ .

(٢) « الفتوحات » ٤/٣٣٨

(٣) « مواقع النجوم » ص ٤ .

أنيس . فبينما أنا أتبتل وأتخضع وأخشع ، «في بيوت أذنَ الله أن تُرفع»، وقد أقر هلاله ، وفاز بما مضى من أيامه ولياليه رجاله ، إذ أرسل إليّ سبحانه رسول إلهامه مؤيداً ، ثم أردفه بما أوحى به للابن التقيّ في منامه ، فوافق المنام الإلهام ، ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظام،وعلمت عند ذلك أني كما ذكرته من شاء من عباده في إبراز هذا الكتاب وإنجاده ، وإني الخازن على هذا العلم والمتحكم في هذه المراسم . فنفث في روعه روحه القدسي ، وطلع بأفق سماء همتي بدره البديع . فانبعث الروحُ العقلي لتصنيفه ، وتوفرت دواعيه لتأليفه ، ونظر الروحُ الفكريُّ في تكييفه الرفيع وحُسْن نظمه البديع».

الفصل الثالث

أسفاره في المشرق

التجلى فى مراكش — ابن عربى يرحل إلى المشرق — رؤى وتجليات فى بجاية وتونس — تأليفه كتاب « إنشاء الدوائر » — إقامته فى مكة : تأليفه « ترجمان الأشواق » ، « والمشكاة » « وحلية الأبدال »و « الدرة الفاخرة » — سفره إلى بغدد والموصل ابن عربى يتلقى الخرقة من الخضر — إقامته فى مصر : اتهامه بوحدة الوجود — سفره إلى قونية : علاقاته مع كيكاوس الأول ؛ تأليفه « مشاهد الأسرار القدسية » و « الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » — أسفاره فى الأناضول — إقامته فى بغداد رحلته إلى مكة : تأليف « ذخائر الأعلاق » — سفره إلى المدينة والقدس — ابن عربى تنبأ باستيلاء كيكاوس على أنطاكية — إقامته فى حلب وتقريبه بحضرة السلطانين بيبروشيركوه .

وبعد عامين ، أعنى فى سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) نرى ابن عربى فى العدوة الأخرى من الزقاق ، فى عاصمة دولة الموحدين، مراكش،بصحبة صوفى عجيب هو أبو العباس السبتى الذى كان زهده مثار تعجب الناس(١) . وهناك رأى رؤيا فى حالة التجلى حملته أن يقرر نهائياً القيام برحلة إلى المشرق.فقد تجلى عرش الله ذات يوم أمام ابن عربى وهو فى حالة التجلى ، وكان العرش يرف وسط ظلال لا حد لها وله قوائم نورانية نورها يشبه نور البرق . ورأى طائراً يحوم حول العرش ، وإذا به يأمر ابن عربى بأمر الله أن يرحل إلى مدينة فاس حيث يلقى رجلا اسمه محمد الحصار ، عليه أن يرحل بصحبته إلى المشرق . فلم يتردد ابن عربى وارتحل إلى فاس وهناك لقى محمد الحصار الذى أخبره أنه هو أيضاً رأى مثل هذه الرؤيا ، فارتحلا معاً فى اتجاه تلمسان . قال ابن عربى(٢) :

---

(١) « الفتوحات » ٣/٣٨٦ ؛ ٤/١٥٤ .

(٢) « الفتوحات » ٣/٥٢٣ .

« إن هذا العرش [عرش الله] قد جعل الله له قوائم نورانية لا أدرى كم هى ، ولكنى أشهدتها ، ونورها يشبه نور البرق ، ومع هذا فرأيت له ظلا فيه من الراحة مالا يقدر قدرها ، وذلك الظل ظل مقعر هذا العرش ، يحجب نور المستوى الذى هو الرحمن. ورأيت الكنز الذى تحت العرش الذى خرجت منه نقطة «لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم» فإذا الكنز آدم ـ عليه السلام ـ ورأيت تحته كنوزاً كثيرة أعرفها ، ورأيت طيوراً حسنة تطير فى زواياه . فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور . فسلم على ، فألقى لى فيه ان آخذه صحبتى إلى بلاد الشرق، وكنت بمدينة مراكش حين كشف لى عن هذا كله. فقلت: ومن هو ؟ فقيل لى : محمد الحصار بمدينة فاس سأل الله الرحلة إلى بلاد الشرق فخذه معك . فقلت : السمع والطاعة. فقلت له وهو عين ذلك الطائر : تكون صحبتى إن شاء الله . فلما جئت إلى مدينة فاس سألت عنه ، فجاءنى . فقلت له : هل سألت الله فى حاجة ؟ فقال : نعم ! سألته أن يحملنى إلى بلاد الشرق . فقيل لى إن فلاناً يحملك . وأنا انتظرك من ذلك الزمان . فأخذته صحبتى سنة سبع وتسعين وخمسماية ، وأوصلته إلى الديار المصرية . ومات بها ـــ رحمه الله ! » .

وفى رمضان من نفس السنة (سنة ٥٩٧ هـ) دخل بجاية(١) . وهناك ذات ليلة عقد قرانه فى المنام على جميع نجوم السماء وجميع حروف الهجاء، وعبر الرؤيا شيخ لم يكن يعرف ابن عربى شخصياً بأنه سيكون من الصوفية ذا مواهب عجيبة فى علم النجوم وأحكامها وفى العلوم اللدنية . « دخل بجاية فى رمضان سنة ٥٩٧؛ وبها لقى أبو عبد الله العربى جماعة من الأفاضل. ولما دخل بجاية فى التاريخ المذكور قال: رأيت ليلة أنى نكحت نجوم السماء كلها فما يبقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية. ثم لما كملت نكاح النجوم، أعطيت الحروف فنكحتها. وعرضت رؤياى هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بعيد بها؛ وقلت للذى عرضها عليه : لا تذكرنى ! فما ذكر له الرؤيا استعظمها وقال : هذا هو البحر الذى

(١) « الفتوحات » ١ : ٨ [من ترجمة ابن عربى فى أولها] .

لا يدرك قعره ! صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب مالا يكون فيه احد من أهل زمانه . ثم سكت ساعة وقال: إن كان صاحب هذه الرؤيا فى هذه المدينة فهو ذاك الشاب الأندلسى الذى وصل إليها » .

وبعد مرور ثلاثة أشهر ، خلال سنة ٥٩٨ هـ (١٢٠١ م) ، توقف عن مواصلة السير إلى الشرق ؛ واستقر فى تونس ؛ وفيها وصل إلى درجة من أعلى درجات السلوك ؛ خلال تجل مصحوب بظواهر باثولوجية غير سوية . فقد كان ذات يوم فى المسجد يصلى خلف الإمام ؛ وإذا به يصيح فجأة — وبغير وعى منه — صيحةً كانت من الهول بحيث غُشى منها على كل المصلين؛ بل إن بعض النسوة اللواتى كنّ على سطوح منازلهن غشى عليهن ومنهن من سقطن من السطوح إلى صحن الدار ولكن لم تُصب إحداهن بأسى على علو السطوح. فلما ثاب ابن عربى إلى رشده لم ير شيئاً فى أول الأمر ، وإنما شاهد شعاعاً من السماء ، وبعد قليل أفاق الجميع من غشيتهم واستولى عليهم العجب فأحاطوا به يسألونه ما حدث . قال ابن عربى(١) :

« لما دخلت هذا المنزل [يقصد : منزل الأرض الواسعة] وأنا بتونس وقعت منى صيحة مالى بها من علم أنها وقعت منى ، غير أنه ما بقى أحدٌ ممن سمعها إلا سقط مغشياً عليه ، ومن كان على سطح الدار من نساء الجيران مستشرفاً علينا غشى عليه، ومنهن من سقط من السطوح إلى صحن الدار على علوّها وما أصابه بأس، وكنت أول من أفاق، وكنا فى صلاة خلف إمام فما رأيت أحداً إلا صاعقاً. فبعد حين أفاقوا . فقلت : ما شأنكم ؟ فقالوا : أنت ما شأنك ؟ لقد صحت صيحة أثرت ما ترى فى الجماعة . فقلت :والله ما عندى خبر أنى صحت ».

(١) « الفتوحات » ١-٢٢٥/١

وقال[١] أيضاً : « وأما أنا فسيق لى منه [أى من النبى محمد صلعم] لوح من ذهب جيء به إلىّ وأنا بتونس سنة ثمان وتسعين وخمسماية » .

وقد أقام ابن عربى فى تونس تسعة أشهر إلا بضعة أيام كما قال ابن عربى بكل دقة . وكان ابن عربى قد زار ، فى رحلته الأولى إلى تونس قبل ذلك بثمانى سنوات ، صوفياً مشهوراً هو أبو محمد عبد العزيز ولكنه لم يلق منه آنذاك احتفالا به، أما فى هذه المرة فقد استضاف ابن عربى فى بيته طوال هذه المدة ودعاه إلى تأليف واحد من أهم كتبه وهو كتاب « إنشاء الدوائر والجداول »، شرح فيه ابن عربى ، بالأشكال الهندسية، مذهبه فى الكون وهو مذهب معقد غريب . لكن حنين روحه إلى بلوغ مكة فى أسرع وقت جعله يتوقف عن الاستمرار فى تأليف هذا الكتاب ، ولا ندرى متى فرغ من تأليفه . قال ابن عربى[٢] :

« قد وقف الصفىُّ الولىّ — أبقاه الله — على سبب بدء العالم ، فى كتابنا المسمى بـ « عنقاء مغرب فى معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب» ، وفى كتابنا المسمى بـ « إنشاء الدوائر » الذى ألفنا بعضه بمنزله الكريم فى وقت زيارتنا له سنة ثمان وتسعين وخمسماية ونحن نريد الحج، فقيد له منه خديمه عبد الجبار الفقير الزكى — أعلى الله قدره! — القدر الذى كنت سطرته منه، ورحلت به معى إلى مكة زادها الله تشريفاً فى السنة المذكورة [سنة ٥٩٨ هـ] لأتمه بها ، فشغلنا هذا الكتاب عنه وعن غيره بسبب الأمر الإلهى الذى ورد علينا فى تقييده ، مع رغبة بعض الإخوان والفقراء فى ذلك حرصاً منهم على مزيد العلم ، ورغبة فى أن تعود عليهم بركات هذا البيت المبارك الشريف محل البركات والهدى والآيات البينات » .

---

(١) « الفتوحات » ١، ٨٣٨ .
(٢) « الفتوحات » ١ ١٢٦

وقال أيضاً[١] : « وأما قولنا فى هذا الباب ومعرفة أفلاك العالم الأكبر والأصغر الذى هو الإنسان فأعنى به عوام كلياته وأجناسه وأمراءه الذين لهم التأثير فى غيرهم وجعلها متقابلة : هذا بنسخة من هذا — وقد ضربنا لها دوائر على صورة الأفلاك وترتيبها فى كتاب « إنشاء الدوائر والجداول » الذى بدأنا وضعه بتونس بمحل الإمام أبى محمد عبد العزيز ولينا وصفيّنا — أبقاه الله ! — فلناق منه فى هذا الباب ما يليق بهذا المختصر فنقول...[٢] » .

* * *

ثم استأنف الرحلة إلى المشرق ، فمر بمصر . وهنا فقد صاحبه محمد الحصار الذى توفى هناك ، ويلوح أنه فى تلك المرة لم يقم طويلا بالإسكندرية ولا بالقاهرة لأنه فى نفس السنة، سنة ٥٩٨، بلغ الغاية من رحلته ، إذ بلغ مكة ، وسرعان ما ذاع صيته فى هذه المدينة المقدسة وبدأ الصالحون والعلماء يتوددون إليه. ومن بين هؤلاء أسرة الإمام الموكل بمقام ابراهيم ، واسمه أبو شجاع الذى انعقدت بينه وبين ابن عربى مودّة وثيقة . وكانت لهذا الإمام بنت ذات جمال جسمانى رائع فائق ، كما كانت فى الوقت نفسه على علم غير قليل بالعلوم اللدنية .فأوحت مناقب « نظام » — اسم هذه البنت — إلى ابن عربى بموضوع كتاب من أشهر كتبه وهو « ترجمان الأشواق » . وابن عربى يعترف فى مقدمة هذا الكتاب أنه منذ عرف هذه الفتاة فكر فى تأليف قصائد غزلية موجهة إليها فى الظاهر ، ولكنها فى باطنها وبمعناها الصوفى موجهة إلى الله والأمور السماوية ونعيم الاتحاد بالله .

قال ابن عربى[٣] : « لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين ألفيتُ بها

---

(١) « الفتوحات » ١/١٥٥

(٢) قارن « الفتوحات » ١/١١ ، ٦٧ ، ٧١ ، ١٢٨ ، ٢٧٣ ؛ ٣/٥٢٣ .

(٣) « ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق » ص٢. بيروت ١٣١٢ هـ (= ١٨٩٥م)

جماعة من الفضلاء وعصابة من الأكابر والأدباء والصلحاء بين رجال ونساء . ولم أرَ فيهم — مع فضلهم — مشغولا بنفسه مشغوفاً فيما بين يومه وأمسه ، مثل الشيخ العالم الإمام بمقام ابراهيم عليه السلام ، نزيل مكة ، البلد الأمين ، مكين الدين أبي شجاع زاهد بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني — رحمه الله تعالى — وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم . . . وكان لهذا الشيخ — رضي الله عنه — بنت عذراء طفيلة هيفاء ؛ تقيد النظر وتزين الحاضر والحاضر وتحير المناظر ؛ تسمى بـ « النظام »، وتلقب بـ « عين الشمس والبهاء »؛ من العابدات العالمات السائحات الزاهدات ؛ شيخة الحرمين ، ومربية البلد الأمين الأعظم بلا تمين ، ساحرة الطرف عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت؛ وإن أفصحت اوضحت؛ إن نطقت خرس قسُّ بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفت قصر السموألُ خطاه ، واعرورى بظهر الغدر وامتطاه ، ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض ، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما اودع الله في خلقها من الحسنى ، وفي خلقها الذي هو روضة المزن . شمس بين العلماء ، بستان بين الأدباء ، حقة مختومة ، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها ، كريمة عصرها، سابغة الكرم ، عالية الهمم سيدة والديها شريفة ناديها مسكنها جياد وبيتها من العين السواد ومن الصدر الفؤاد . أشرقت بها تهامة وفتح الروض لمجاورتها أكمامه . فنمت أعراف المعارف بما تحمله من الرقائق واللطائف . علمها عملها. عليها مسحة مَلَك، وهمة مَلِك. فراعينا في صحبتها كريم ذاتها ، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد ، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسب الرائق، وعبارات الغزل اللائق. ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس ، من كريم ودها وقديم عهدها ، ولكافة معناها وطهارة مغناها ، إذ هي السؤال والمأمول ، والعذراء البتول . ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق، من تلك الذخائر والأعلاق.

فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة ، اهتماماً بالأمر القديم وإيثاراً لمجلسها الكريم. فكل اسم أذكره فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها — رضى الله عنها — بما إليه أشير، «ولا ينبئك مثل خبير » . والله يعصم قارىء هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبيّة والهمم العليّة المتعلقة بالأمور السماوية، آمين بعزة مَن لارب غيره »

ومنذ هذا التاريخ ، سنة ٥٩٨ ، ونشاطه فى الكتابة عجيب ، بفضل الهدوء النسبى الذى طرأ على حياته التى كانت قلقة حتى ذلك الحين ، وبفضل سمو تصوفه الذى وجد جواً ملائماً فى ذلك البلد الأمين ، مكة . ففى السنة التالية ، أعنى سنة ٥٩٩ هـ (١٢٠٢ م) كتب «مشكاة الأنوار فيما روى عن النبى (صلعم) من الأخبار » وفيه جمع أربعين حديثاً بأسانيدها المتصلة حتى الله (أحاديث قدسية) . وفى الطائف ، قرب مكة ، كتب « حلية الأبدال » بناء على رجاء من أصحابه فى الطريق : عبد الله بدر الحبشى (وإليه أهدى « الفتوحات » فيما بعد) وابن خالد الصدفى[1] . وكانت علاقاته مع الصوفية فى مكة علاقات رسمية منذ اللحظة التى قبلوه داخل دائرة الأخوة فى الطريق ، كما حدث له قبل ذلك بسنوات عديدة فى أشبيلية ، وكما سيقع له فيما بعد فى الموصل حينما أخذ الخرقة من الخضر . وكان الطواف بالبيت العتيق فى مكة ينشىء فى روحه رؤى وتجليات لا حصر لها . فقد ظهر له ابن هارون الرشيد ، وكان صوفياً كبيراً مات فى القرن الثانى ، ظهر له متجسّداً أثناء الطواف بالكعبة وتحادثا . قال ابن عربى[2] : « ... ومنهم رضى الله عنهم ستة

---

(١) مخطوط برلين رقم ٦٩‏٢٩ ، وباريس رقم ١٣٣٨ (١)

(٢) « الفتوحات » ٢/ ٢٠ . [يلاحظ أن الوارد فى نص ابن عربى هو : « ابن هرون =

أنفس فى كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون ، كان منهم ابن هرون الرشيد السبتى . لقيته بالطواف يوم الجمعة بعد الصلاة سنة تسع وتسعين وخمسماية وهو يطوف بالكعبة ، وسألته وأجابنى ونحن بالطواف ، وكان روحه تجسد لى فى الطواف حساً كتجسد جبريل فى صورة أعرابى » .

وتنبأ بن عربى بوقوع مصائب عظيمة لما أن شاهد النجوم تتساقط تساقطاً عجيباً . ووقعت هذه المصائب فعلا فى السنة التالية ، سنة ٦٠٠ هـ (١٢٠٣ م) : فقد هبت على اليمن ريح عاتية تحمل غباراً مثل الزنك غطى الأرض حتى الركبة ، ولم يعد فى وسع الناس أن يمشوا بالنهار إلا فى ضوء المشاعل ، بسبب ظلمة السماء ، وانتشر طاعون فتاك بين أهل مكة . قال ابن عربى [١] :

«إن الشياطين ، وهم كفار الجن ، لهم عروج إلى السماء الدنيا ، يسترقون السمع – أى ما تقوله الملائكة فى السماء وتتحدث به مما أوحى الله به فيها ، فإذا سلك الشيطان أرسل الله عليه شهاباً رصداً ثاقباً ، ولهذا يعطى ذلك الضوء العظيم الذى تراه ، ويبقى هذا الضوء فى أثره طريقاً . ورأيت مرة طريقه وقد بقى ضوؤه ساعة وأزيد من ساعة وأنا بالطواف ، رأيتـه أنا وجماعة الطائفين بالكعبة . وتعجب الناس من ذلك ، وما رأينا قط ليلة أكثر منها ذوات أذناب الليل كله ، إلى أن أصبح ، حتى كانت تلك الكواكب وتداخل بعضها على بعض كما يتداخل شرر النار، تحول بين أبصارنا وبين رؤية الكواكب . فقلنا : ما هذا إلا لأمر عظيم ! فبعد قليل ، وصل إلينا أن اليمن ظهر فيه حادث فى ذلك الوقت الذى رأينا فيه هذا، وجاءتهم الريح بتراب

= الرشيد السبتى » ، وفى نسخة أخرى « احمد السبتى » — ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون ابناً للخليفة المشهور هارون الرشيد، ولكن أسين بلاثيوس يتحدث وكأنه كذلك ! — (المترجم)

(١) « الفتوحات » ٢/٥٩٢ .

شبيه التوتيا كثيراً ، إلى أن عم أرضهم وعلا الأرض إلى حد الركب ، وخاف الناس وأظلم عليهم الجو ، بحيث أنهم كانوا يمشون فى الطرق فى النهار بالسُّرُج ،وحال تراكم الغمام بينهم وبين نور الشمس . وكانوا يسمعون فى البحر بزبيد دوياً عظيما ، وذلك فى سنة ستمائة أو وتسع وتسعين وخمسمائة ـ الشك منى فإنى ما قيدته حين رأيت ذلك وما قيدته فى هذا المكان إلا فى سنة سبع وعشرين وستمائة ، ولذلك أصابنى الشك لبعد الوقت ، لكنه معروف عند الخاص والعام من أهل الحجاز واليمن . ورأينا فى تلك السنة عجائب كثيرة : وفى تلك السنة حل الوباء بالطائف حتى ما بقى فيهم ساكن ، حل بهم من أول رجب إلى أول رمضان سنة تسع وتسعين وخمسمائة عن تحقيق . وكان الطاعون الذى نزل بهم إذاً كانت علامته فى أبدانهم ما يتجاوزون خمسة أيام حتى يهلك . فمن جاوز خمسة أيام حياً ، لم يهلك . وامتلأت مكة بأهل الطائف وبقيت ديارهم مفتحة أبوابها وأقمشتهم ودوابهم فى مراعيها فكان الغريب فى تلك المدة إذا مر بأرضهم فتناول شيئاً من طعامهم أو قماشهم أو دوابهم ـ إذ لم يكن هنالك حافظ يحفظ ـ أصابه الطاعون من ساعته . وإذا مر ولم يتناول شيئاً سلم . فحمى الله أموالهم فى تلك المدة لمن بقى منهم ولمن ورثهم ، وتابوا وورثوا النبات فى تلك السنة ، وسكنت الفتن التى كانت بينهم . فلما نجاهم الله من ذلك ورفعه عنهم واستمر لهم الأمان ، عادوا إلى ما كانوا عليه من الإدبار » .

بيد أن هذه المحن كلها لم تزعزع يقين ابن عربى الذى راح يكتب فى هذه السنة عينها وبين هذه الأهوال كلها رسالته الموسومة باسم « الدرة الفاخرة » ، ووجها إلى صديقه فى تونس ، وفيها وضع تراجم لشيوخه فى التصوف فى المغرب والذين أفاد منهم فى حياته الروحية . قال ابن عربى[1] :

(١) « الفتوحات » ١/ ٢٦٩ قارن مخطوط الأسكوريال رقم ٧٤١ ورقة ٥٤ ب ، حيث =

« وما من واحد من هؤلاء [وهم أبو يحيى الصنهاجى الضرير ، وصالح البربرى، وأبو عبد الله الشرقى ، وأبو الحجاج يوسف الشُبْرُبلى] إلا وعاشرته معاشرة مودة وامتزاج ، ومحبة منهم فينا. وقد ذكرناهم مع أشياخنا فى « الدرة الفاخرة» عند ذكرى من انتفعت به فى طريق الآخرة » .

وفى تلك السنة عينها سنة ٦٠٠ ، بدأت مرحلة جديدة للاسفار ، إذ نراه فى السنة التالية ، سنة ٦٠١ (١٢٠٤ م) يمر ببغداد دون أن يقيم بها غير اثنى عشر يوماً ، استأنف بعدها السفر قاصداً الموصل[1]. ولابد أن الذى أغرى ابن عربى بالتوجه إلى الموصل هو الرغبة فى زيارة على بن عبدالله بن جامع، وكان صوفياً شديد التعلق بالخضر ، فقصده ابن عربى ابتغاء الانتفاع بعلومه . وكان لهذا الصوفى بستان خارج الموصل ، وفى هذا البستان ظفر ابن عربى بشرف تلقى خرقة الخضر ، لثالث مرة ، من يدى ابن جامع الذى تلقاها مباشرة من الخضر نفسه . ومن هذا التاريخ أصبح ابن عربى يعتقد فى الأهمية الكبرى لهذا المرسم من مراسم التصوف أعنى تلقى خرقة الخضر ، وأوصى بذلك المريدين ، ليس فقط بوصف ذلك شعيرة من الشعائر ورمزاً للاخوة الروحية الجامعة بين أهل الطريق ولكن وأيضاً كدواء ناجع لعلاج الآفات الأخلاقية .

قال ابن عربى[2] : « واجتمع به [أى بالخضر] رجل من شيوخنا وهو

= يقول إنه كتب مختصراً لهذا الكتاب (فى مكة ٦٠٠) عنوانه « رسالة القدس » . وقد نشرنا ترجمة لهذا الكتاب مع تعليقات فى الرسالة الثانية من الرسائل الأربع التى كتبناها عن ابن عربى

(١) ورد فى ترجمة ابن عربى فى أول طبعة « الفتوحات » (حـ ١ ص ٤) : « قال ابن النجار . . . اجتمعت به ، فى دمشق فى رحلته إليها ، وكتبت عنه شيئاً من شعره . ونعم الشيخ هو ! ذكرنى أنه دخل بغداد سنة ٦٠١ فأقام بها اثنى عشر يوماً ، ثم دخلها ثانياً حاجاً مع الركب سنة ٦٠٨ » .

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٤٢ ـ راجع مخطوط برلين رقم ٢٩٨٣ ، ورقة ١٣٣ ا حيث ذكر عن نفسه إنه لبس الخرقة أمام الكعبة فى سنة ٥٩٩ من يد يونس يحيى بن أبى البركات الهاشمى العباسى ؛ وفى ورقة : ١٣٣ ب ، يقول إنه لبسها مرة أخرى فى الموصل سنة ٦٠١ ، كما لبسها فى اشبيلية من يد أبى القاسم عبد الرحمن بن على .

على بن عبدالله بن جامع من أصحاب على المتوكل وأبى عبد الله قضيب البان ، كان يسكن بالمقلى خارج الموصل فى بستان له ، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان،وألبسنيها الشيخ بالموضع الذى ألبسه فيه الخضر من بستانه وبصورة الحال التى جرت لهمعه فى إلباسه إياها . وقد كنت لبست خرقةالخضر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا تقى الدين عبد الرحمن بن على بن ميمون بن آب النوروزى ، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية وهو محمد بن حمويه ، وكان جده قد لبسها من يد الخضر عليه السلام. ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة،وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها . وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن ، فإن الخرقة عندنا إنما هى عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق ولهذالا يوجدلباسهامتصلا برسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن يوجد صحبة وأدباً ، وهو المعبر عنه بلباس التقوى . فجرت عادة القوم أصحاب الأحوال إذا رأوا واحداً من أصحابهم عنده نقص فى أمر ما وأرادوا أن يكملوا له حاله اتحد به هذا الشيخ ، فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب الذى عليه فى ذلك الحال ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكملة حاله، ويضمه فيسرى فيه ذلك الحال فيكمل له ذلك الأمر. فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المحققين من شيوخنا » .

ثم غادر ابن عربى بلاد العراق سنة ٦٠٣ هـ (١٢٠٦ م) وارتحل إلى مصر وكانت جماعة من الصوفية من أصحاب ابن عربى ومواطنيه قد عاشوا معاً فى بيت بزقاق القناديل بالقاهرة ؛ فانضم إليهم ابن عربى وقضى معهم الليالى فى العبادات والمجاهدات وإتيان الكرامات العجيبة . وفى ذات ليلة اجتمعت هذه الجماعة فى غرفة مظلمة تماماً، فلاحظوا مدهوشين أن أجسامهم تبعث أشعة نورانية تبدد الظلام المحيط بهم . وفجأة تجلى لابن عربى شخص رائع الجمال ألقى إليه بكلمات فى غاية الحسن يوحى فيها من الله بأمور تتعلق بالاتحاد الصوفى معناها يدل على

وحدة الوجود. قال ابن عربى[1] : « بت فى جماعة من الصالحين : منهم أبو العباس الحريرى الإمام بزقاق القناديل بمصر ، وأخوه محمد الخياط ، وعبد الله المورورى ومحمد الهاشمى اليشكرى ، ومحمد بن أبى الفضل : فأريت نفسى والجماعة فى بيت شديد الظلمة ، وليس لنا فيه نور سوى ما ينبعث من ذواتنا . فكانت الأنوار تنفهق علينا من أجسامنا فنضىء بها . فدخل علينا شخص من أحسن الناس وجهاً ومنطقاً ، فقال : أنا رسول الحق إليكم . فكنت أقول له : فما جئت به فى رسالتك؟ فقال: «إعلم أن الخير فى الوجود، والشر فى العدم ؛ أوجد الإنسان بجوده وجعله واحداً ينافى وجوده ، تخلق بأسمائه وصفاته وفنى عنها بمشاهدة ذاته، فرأى نفسه بنفسه وعاد العدد إلى أسه ، فكان هو ولا أنت» . فأخبرت الجماعة بالواقعة ، فسروا وشكروا الله . ثم وضعت رأسى فى عبى ، فنظمت فى نفسى أبياتاً فى المعرفة، ونام أصحابى . فاستيقظ عبد الله ونادانى: «يا أباعبد الله!» فلم أجبه كأنى نائم . فقال لى : « ما أنت بنائم ! أنت تعمل شعراً فى معرفة الله وتوحيده». فرفعت رأسى وقلت له: « من أين لك هذا ؟» فقال لى : « رأيتك تعقد شبكة رفيعة ، فأولت الخيوط المنثورة تعقدها شبكة : معانى متفرقة تجمعها وكلاماً منثوراً تنظمه . فقلت : هذا يعمل شعراً » . قلت له : « صدقت ! فمن أين عرفت أنه فى معرفة الله وتوحيده ؟ » قال : قلت الشبكة لا يصاد فيها إلا ذو روح عزيز المأخذ فلم أجد شعراً فيه روح وحياة وعزة إلا فيما يتعلق بالله تعالى» فكان تأويل رؤياه أعجب إلينا من الرؤيا » .

ولا بد أن هذه الآراء التى لعل ابن عربى قد علها لعامة الصوفية ، قد بلغت مسامع بعض الفقهاء الغيورين على السنة، فاتهموه أمام اصحاب السلطان بأنه مبتدع أو كافر ، وطالبوا بسجنه ، بل طالبوا برأسه . ومن ثم بدا اضطهاد آرائه ،

---

(١) « محاضرة الأبرار » ٢ / ٢٤ (ه ص ٣١ ، القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) . وراجع « رسالة القدس » ٩ ، ١٠ ، ١٤ .

كما بدات المجادلات بين فقهاء المسلمين حول حقيقة إيمانه . ولم يدهش ابن عربى من موقف هؤلاء الفقهاء أولا لأن الله قد أنذره وهو فى مكة قبل ذلك بسنوات انه سيمتحن فى سمعته فى حياته وبعد مماته ، وثانيا لأنه لم يتردد ابداً فى الطعن ، بالقول والكتابة ، فى الفقهاء فى المغرب والشرق واتهامهم بالجهل وسوء الأخلاق .

ومن حسن الحظ فى هذه المناسبة ان هذه الاتهامات لم تلق اذنا سميعة عند الملك العادل بسياسته الحرة السمحة،وكانت توصية من جانب الشيخ ابى الحسن البجائى ، صديق ابن عربى ،كانت هذه التوصية كافية لتفسير مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود تفسيراً رمزيا ، فأمر بإطلاق سراحه .

ولم يكن من شأن هذا الخطر الذى تعرض له ابن عربى ان يؤثر أدنى تأثير فى حماسته الصوفية ولا فى إخلاصه . فلما تخلص ابن عربى من هذا المأزق لام ابا الحسن ، المدافع عنه ، لدفاعه عنه ، متعجبا :

« كيف يُحبَس من حل منه اللاهوت فى الناسوت ! » قال ابن العماد فى « شذرات الذهب[1] » : « وقد اوذى الشيخ [اى ابن عربى] كثيرا فى حياته وبعد مماته بما لم يقع نظيره لغيره : وقد اخبر هو عن نفسه بذلك ، وذلك من غرر كراماته.فقد قال فى « الفتوحات » : كنت نائما فى مقام إبراهيم وإذا بقائل من الأرواح — أرواح الملأ الأعلى — يقول لى عن الله : « ادخل مقام إبراهيم إنه كان أواهاً حليما» . فعلمت أنه يبتلينى بكلام فى عِرضى من قوم فأعاملهم بالحلم . قال : ويكون أذى كثيراً فإنه جاء بحليم بصيغة المبالغة ثم وصفه بالأوّاه ، وهو من يكثر منه التأوّه ، لما يشاهد من جلال الله » . وجاء فى ترجمته[2] : « وقد نقد عليه أهل الديار المصرية ، وسَعَوْا فى إراقة دمه ،

(١) « شذرات الذهب » ﺟ ٥ ص ١٩٦ (القاهرة سنة ١٣٥١)

(٢) الواردة فى أول طبعة « الفتوحات » ص ٨ .

تخلصه الله تعالى على يد الشيخ أبى الحسن البجائى ، فإنه سعى فى خلاصه وتأوّلَ كلامه ؛ ولما وصل إليه بعد خلاصه قال له الشيخ [أى ابن عربى] رحمه الله تعالى : كيف يُحبَس من حلّ منه اللاهوتُ فى الناسوت؟ فقال له[ابو الحسن البجائى] : ياسيدى تلك شطحات فى محل سُكْرٍ ، ولا عتب على سكران ! » .

ولكنه سرعان مارحل عن القاهرة قاصداً الإسكندرية ، ومنها توجه قاصداً مكة ، فبقى فى مكة خلال سنة ٦٠٤ هـ (١٢٠٧ م) لزيارة صديقه أبى شجاع وأسرته (« الفتوحات » ٢/٤٩٥) . بيد أنه يتلقى من جديد إشارات من السماء تدعوه إلى استئناف السياحة . إذ أخبره شيخ صالح كان ابن عربى يخدمه فى مكة أن الله سُيذلّ له أكبر الناس (« الوافى بالوفيات » ٢/٣٠١) . ولم يتأخر تحقيق هذه النبوءة ، إذ وصل إلى قونيه[١] خلال أسفاره فى نواحى آسيا الصغرى ، وكانت عاصمة القسم الخاضع للاسلام فى الإمبراطورية البيزنطية ، وتولى الملك فيها كيكاوس الأول سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠م) . وكانت شهرة ابن عربى قد سبقته إلى بلاط هذا الملك الذى خرج بنفسه لاستقبال ابن عربى بالاكبار والحفاوة . ورغب الملك فى استبقائه فى قونية فأمر بمنحه داراً فخمة تساوى مائة ألف قطعة فضة ، وقبل ابن عربى هذه الهدية . ولكنه بعد أن أقام فيها زمناً ، التقى بسائل فأعطاه هذه الدار صدقة قائلاً إن هذه الدار هى كل مايملك (« الفتوحات » ١/٩ من الترجمة التى فى أولها) . وفى هذه الفترة الهادئة نسبياً التى أمضاها ابن عربى فى قونية ، استأنف التأليف ، فألّف فى قونية فى تلك السنة (سنة ٦٠٧ هـ) كتيبين هما : « مشاهد الأسرار[٢] » ، و « رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » . وفى أوقات فراغه

---

(١) وكان اسمها قديماً Iconium فى اقليم Licaonia .

(٢) « مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنور الإلهية » ـ رقم ٣٨ فى « الاجازة » التى نشرناها فى مجلة Al-Andalus جـ ٢٠ سنة ١٩٥٥ كراسة ١ ص ١٢٣ ؛ « الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » ـ رقم ٦٣ فى « الإجازة »]

كان يجتمع بالصوفية الذين يريدون الانتفاع بتعاليمه والاقتداء به ؛ على أن أوقات فراغه لم تكن كثيرة . ومن أشهر تلاميذه فى قونية صدر الدين القونوى صاحب المؤلفات العديدة فى التصوف ؛ تتلمذ على ابن عربى فى علوم أهل الطريق . ومما قال هذا التلميذ نعرف أن ابن عربى كانت تظهر له آنذاك تجليات سماوية للارواح النبوية ، على هيئة جسمية ، أو تتحد بروح ابن عربى فى مشاهد وجدانية خارقة[١] . والناس الذين دهشوا من كراماته كانوا يقتربون منه ليبددوا شكوكهم فى صحتها . حدث ذات يوم فى قونية أن مصوراً رسم « حجلة » بدقه بالغة حتى إن بازيا انقض على الصورة متخيلاً أنها حجلة حقيقية حية ، لكن ابن عربى أدرك بثاقب بصيرته أن فى الصورة عيباً فى التدب ، فاعترف المصور أنه قصد إلى هذا العيب قصداً حتى يختبر مواهب ابن عربى .

قال ابن عربى[٢] : «[من أسماء الله] البارى ، فمنه يكون الامداد للاذكياء المهندسين من أصحاب الاشتباكات والمخترعين الصنائع والواضعين الأشكال الغريبة : عن هذا الاسم [أى البارى] يأخذون . وهو المـمِـدُّ للمصوِّرين فى حسن الصورة فى الميزان . وأعجب مارأيت من ذلك فى قونية من بلاديونان فى مصور كان عندنا ، إختبرناه وأفدناه فى صنعته من صنعة التخيُّل مالم يكن عنده . فصوَّر يوما حَجَلة ، وأخفى فيها عيباً لايُشْعَر به . وجاء بها إلينا ليختبرنا فى ميزان التصوير . وكان قد صوَّرها فى طبق كبير على مقدار

(١) « شذرات الذهب » [حـ ٥ ص ١٩٦ ، طبع القدسى القاهرة سنة ١٣٥١] : « وقال تلميذه الصدر القونوى الرومى : كان شيخنا ابن عربى متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء :
(ا) إن شاء الله استنزل روحانيته فى هذا العالم وأدركه متجسدا فى صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية العنصرية التى كانت له فى حياته الدنيا ، (ب) وإن شاء الله أحضره فى نومه ،
(حـ) وان شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به .
(٢) « الفتوحات » ٢ / ٥٥٨

صورة الحجلة فى الجرم . وكان عندنا بازى ، فعندما أبصرها أطلقه من كان فى يده عليها فركضها برجله لما تخيل أنها حجلة فى صورتها وألوان ريشها . فتعجب الحاضرون من حسن صنعته . فقال لى: « ما تقول فى هذه الصورة ؟» فقلت له : « هى على غاية التمام ، إلاّ أن فيها عيباً خفياً » وكان قد ذكره للحاضرين فيما بينه وبينهم — . فقال لى : « وما هو ؟ هذه أوزانها صحيحة » . قلت له : « فى رجليها من الطول عن موازنة الصورة قدر عرض شعيرة . » فقام ، وقبل رأسى وقال : بالقصد فعلت ذلك لأجربك. فصدقه الحاضرون وقالوا : إنه ذكر ذلك لهم قبل أن يوقفنى عليها . فتعجب من وقوع البازى عليها وطلبه إياها » .

ولعل ابن عربى فكر آنذاك فى تجنب فى هذه للظاهرات العامة احتفاء به ، فاستأنف السياحة خلال بلاد الأناضول ، لأننا نراه يمر بقيصرية (واسمها قديما Cesarea فى كبادوقيا Capadocia) ، ثم ملطية (Mitilene) ؛ ثم سيواس (Sebaste) ، ثم أرزن الروم (فى أرمينيه) ، ثم حران (فى العراق) ثم دنيسر (فى ديار بكر) ، على التوالى ، وهو بصحبة نفر من الصوفية ، ومضى حتى بلغ أبرد الأماكن فى أرمينية حيث يجمد نهر الفرات فى الشتاء [1] .

وفى سنة ٦٠٨ هـ (١٢١١ م) دخل بغداد على أن تكون خاتمة رحلته ،

---

(١) « الفتوحات » ٢ / ١٠ : « لقيت واحداً منهم بدنيسر من ديار بكر » .
« الفتوحات » ٢ / ٢٠ : « وأخبرت أن واحداً منهم كان من جملة الموالية من أهل أرزن الروم ، أعرف ذلك الشخص بعينه وصحبته . وكان يخدمنى ويرى لى كثيراً . واجتمعت به فى دمشق وفى سيواس وفى ملطية وفى قيصرية . وخدمنى مدة وكانت له والدة كان باراً بها . واجتمعت به فى حران فى خدمة والدته ، فما رأيت فيمن رأيت من يبر أمه مثله . وكان ذامال . ولى سنون فقدته من دمشق ، فما أدرى هل عاش أو مات » .
« الفتوحات » ٣ / ٥٩٩ : « وقد رأينا فى نهر الفرات إذا جمد فى الكوانين ببلاد الشمال يعود أرضاً تمشى عليه القوافل والناس والدواب ، والماء من تحت ذلك الجليد جار » .

قاصداً إلى أن يتعرّف إلى صوفيّ عظيم كانت له مدرسة فى بغداد للوعظ والمجاهدات الصوفية ، ونعنى به الصوفى الشهير شهاب الدين عمر السهروردى صاحب كتاب « عوارف المعارف » ، وكان شيخ مشايخ الصوفية فى بغداد وقد ذكر أصحاب كتب التراجم تفاصيل أول مقابلة جرت بين الشيخين : نظر كلٌّ منها إلى الآخر وقتاً طويلا فى صمت ، وانفصلا دون أن ينطقا بكلمة . وبعد هذه المقابلة بمدة قال السهروردى لتلاميذه رأيه فى ابن عربى بهذه الجملة : (إن ابن عربى) «بحر الحقائق[1]» .

ووصف ابن عربى واقعة له فى بغداد[2] قال : «رأيت فى واقعة وأنا ببغداد سنة ثمان وستمائة : قد فتحت أبواب السماء ، ونزلت خزائن المكر الإلهى مثل المطر العام. وسمعت مَلَكاً يقول ماذا نزل إليه من المكر ؟ فاستيقظت مرعوباً ونظرت فى السلامة من ذلك ، فلم أجدها إلاّ فى العلم بالميزان المشروع . فمن أراد الله به خيراً وعصمة من غوائل المكر فلا يضع ميزان الشرع من يده وشهود حاله » .

وسرعان ما تجمّع التلاميذ حول ابن عربى فى بغداد ، وكانوا من الطاعة والخضوع له حتى جعلوا طاعته قبل طاعة الخليفة . وابن عربى يحدثنا أنه كان يمشى ذات يوم محاطاً بتلاميذه وأتباعه ، فتصادف أن مرّ الخليفة (ولابد أنه كان الخليفة الناصر فى ذلك الوقت) بالقرب منهم وهو راكبٌ فرسه.فلم يبدأوه بالتحية ، بناءً على إشارة من ابن عربى ، بل انتظروا حتى يكون الخليفة هو البادىء بالسلام ، فردّوا سلامه باحترام . وموقف ابن عربى من خليفة المسلمين عاينطوى عليه من عدم احترام ، يمكن تفسيره بسهولة عن طريق جوّ عدم الاكتراث الذى أحاط بمنصب الخلافة منذ عدة قرون ، بعد أن أفلتت السلطة

(١) [« شذرات الذهب » حـ ٥ ص ١٩٤]   (٢) « الفتوحات » ٤ / ٦٩٨

الزمنية من أيدى الخلفاء، وفضلا عن هذا فإن ذلك الموقف يدلّ على روح التمرد المستتر التى كانت تشيع فى نفس ابن عربى وسائر الصوفية ضـــد كل سلطة دينية رسمية .

قال ابن عربى[1] : «ابدأ بالسلام على مَنْ هو أكبر منك . وابدأ بالسلام على الماشى إن كنت راكبًا ، وعلى القاعد إن كنت ماشيا . ولقد جرى لى مع بعض الخلفـــاء ـ رضىء الله عنه ـ ذات يوم كنا نمشى ومعنا جماعة . وإذا بالخليفة مُقْبل : فتنحينا عن الطريق وقلت لأصحابى : مَنْ بدأه بالسلام أتجسته . فلما وصل وحاذانا بفرسه ، انتظرنا أن نسلّم عليه كما جرت عادة الناس فى السلام على الخلفاء والملوك . فلم نفعل . فنظر إلينا وقال: «سلامٌ عليكم ورحمة الله وبركاته ! » بصوتٍ جهير . فقلنا له بأجمعنا : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته » . فقال : « جزاكم الله خيراً » ، وشكرنا على فعلنا ، وانصرف . فتعجّب الحاضرون » .

وفى مقابل ذلك، نراه يعقد صلات وثيقة مع زعماء السلطة المدنية والعسكرية دائما . وفى ذلك الوقت كتب إليه السلطان كيكاوس الأوّل يستشيره فى أمور الدولة المتصلة بالنصارى الذين يعيشون فى مملكته . وقد أجابه ابن عـــربى فى سنة ٦٠٩ هـ (١٢١٢ م) برسالة طويلة أوردها فى كتاب «الفتوحات» وفى « محاضرة الأبرار » . وهذه الرسالة وثيقة فى السياسة الشرعية (الإلهية) فيها يقدم ابن عربى النصيحة إلى الملك كيكاوس كما ينصح الأبُ ابنَه ، وتكشف عن نفوذ ابن عربى الهائل لدى كيكاوس : إنه فى هذه الرسالة يطلب منه أن يطبّق على النصارى كل القوانين الصارمة ويحرّض على معاملتهم معاملة خالية من كل تسامح ، ويمكن تبرير هذا الموقف بالرغبة فى الانتقام من الصليبيين .

---

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٣٨ .

قال ابن عربى (١) : « [هذه] وصية ونصيحة كتبتُ بها إلى السلطان الغالب بأمر الله كيكاوس صاحب بلاد الشمال ، بلاد يونان — رحمه الله ! — جواب كتابٍ كتبه إلينا سنة تسع وستمائة :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وصل الاهتمام السلطانى الغالب بأمر الله العزيز أدام الله عدل سلطانه — إلى والده الداعى له : محمد بن العربى . فتعين عليه الجواب بالوصية الدينية والنصيحة السياسية الإلهية ، على قدر ما يعطيه الوقت ويحتمله الكتاب ، إلى أن يقدَّر الاجتماع ويُرْفع الحجاب . فقد صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: « الدين النصيحة » . قالوا : « لمن يارسول الله ؟ » قال : « لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم » . وأنت ياهذا بلاشك من أئمة المسلمين وقد قلدك الله هذا الأمر ، وأقامك نائباً فى بلاده ، ومتحكماً بما توفّق إليه فى عباده . ووضع لك ميزاناً مستقيماً تقيمه فيهم . وأوضح لك حجة بيضاء تمشى عليها وتدعوهم إليها . على هذا الشرطِ ولاّك ، وعليه بايعناك . فإن عدلت فلك ولهم ، وإن جرت فلهم وعليك . فاحذر أن أراك غداً بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا ، الذين ضلّ سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً . ولا يكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفران النعم وإظهار المعاصى وتسليط النوّاب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة ، فيتحكمون فيهم بالجهالة والأغراض ، وأنت المسئول عن ذلك . فيا هذا قد أحسن الله إليك ، وخلعَ خِلع النيابة عليك . فأنت نائب الله فى خلقه وظله الممدود فى أرضه ، فأنصفْ المظلوم من الظالم ، ولا يغرّنك أن الله وسّعَ عليك سلطانك وسوّى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجوْر وتعدّى الحدود ، فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمالٌ ، وما بينك وبينى أن تقف بأعمالك إلاّ بلوغ الأجل المسمّى ، وتصل إلى الدار التى

(١) « الفتوحات » ٤ / ٧١٠ ، و « محاضرة الأبرار » ٢ / ١٩٥ .

سافر إليها أبوك وأجدادك ، ولا تكن من النادمين ، فإن الندم فى ذلك الوقت غير نافع .

« يا هذا ! ومن أشدّ مايعز على الإسلام والمسلمين — وقايل ماهم ! رَفْعُ النواميس والتظاهر بالكفر ، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك ، ورفع الشروط التى اشترطها أمير المؤمنين وإمام العالمين ، عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، على أهل الذّمة : من أن لايحدثوا فى مدينتهم ولا ماحولها كنيسة ولاديرا[1] ولا صومعة راهب ، ولا يجددوا ما خرب منها ، ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم ، ولا يأووا جاسوساً ، ولايكتموا غشاً للمسلمين ولا يعلموا أولادهم القرآن ، ولا يظهروا شِرْكا ، ولا يمنعوا ذوى قرابتهم من الإسلام إذا أرادوه ، وأن يوقرّوا المسلمين ، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس ، ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شىء من لباسهم : فى قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ، ولا يتسموا بأسماء المسلمين ، ولا يتكنّوا بكناهم ، ولا يركبوا سرجاً ، ولا يتقلدوا سيفا ، ولا يتخذوا شيئاً من سلاح ، ولا ينقشوا خواتمهم بالعربية ، ولا يبيعوا الخمور ، وأن يجزّوا مقادم رؤوسهم ، وأن يلزموا زيهم حيثما كانوا ، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم . ولا يظهروا صليبا ولا شيئا من كتبهم فى طريق المسلمين ، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم ، ولا يضربوا بالناقوس إلاضرباً خفيفاً ولا يرفعوا أصواتهم فى كنائسهم بالقراءة فى شىء من حضرة المسلمين ولا يخرجوا شعانين ، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم ، ولا يظهروا النيران معهم ، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليهم سهام المسلمين .

فان خالفوا شيئاً مما شورطوا عليه ، فلا ذمة لهم ، وقد حل للمسلمين منهم مايحل من أهل المعاندة والشقاق .

---

(١) [فى المطبوع : قلية — ويترجمها أسين بقوله: Celda]

فهذا كتاب الإمام العادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ! أنه قال : لاتبنى كنيسة فى الإسلام ، ولا يُجدد ما خرب منها .

فتدبر كتابى ترشدْ إن شاء الله تعالى ما لزمت العمل به والسلام ! »

وفضلا عن ذلك ، فإن كتاب « الفتوحات » يشيع فيه كل هذه الكراهية التى يكنُّها ابن عربى للنصارى ، وفى كل مناسبة يلعن الإبقاء عليهم بين المسلمين، داعياً إلى اتحاد جميع المسلمين تفادياً لزوال الإسلام على أيدى النصارى .

قال ابن عربى[1] فى هذا المعنى : « عليك بالهجرة ولا تُقمْ بين أَظْهُر الكفار ، فإنّ فى ذلك إهانة دين الإسلام وإعلاءَ كلمة الكفر على كلمة الله . فإن الله ما أمر بالقتال إلاّ لتكون كلمة الله العليا وكلمة الذين كفروا هى السفلى . وإياك والإقامة أو الدخول تحت ذمّة كافر ما استطعت . واعلم أن المقيم بين أظهر الكفار مع تمكنه من الخروج من بين ظهرانيهم لا حظّ له فى الإسلام فان النبى صلى الله عليه وسلم قد تبرأ منه . ولا يتبرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسلم. وقد ثبت عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « أنا برىء من مُسلم يقيم بين أَظْهُر المشركين » . فما اعتبر له كلمة الإسلام .

وقال الله تعالى فيمن مات وهو بين أظهر المشركين : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين فى الأرض : قالوا : ألم تكن أرضُ الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ ! فأولئك مأواهم جهنم . وساءت مصيرا » . فلهذا حجرنا فى هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار : فالولاية لهم والتحكم فى المسلمين ، والمسلمون معهم على أسوأ حال . نعوذ بالله من تحكُّم الأهواء . فالزائرون اليومَ البيت

(١) « الفتوحات » ٤ / ٥٩٦ ، ص ٦٠١ ، ص ٧١٦ — ص ٧١٨ .

المقدس والمقيمون فيه من المسلمين هم الذين قال الله فيهم : « ضلّ سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صُنعاً ».وعليك بالتودّد لعباد الله من المؤمنين : بافشاء السلام وإطعام الطعام والسعى فى قضاء حوائجهم . واعلم أن المؤمنين أجمعهم جسد واحد كإنسان واحد : إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمّى . كذلك المؤمن إذا أصيب أخوه المؤمن بمصيبة فكأنه أصيب بها فيتألم لتألُّمه . ومتى لم يفعل ذلك المؤمن مع المؤمنين فما ثبتت أخوّة الإيمان بينه وبينهم فإن الله قد واخى بين المؤمنين كما واخى بين أعضاء جسد الإنسان»

وقال أيضاً (١) : « عليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم وساوِ بينهم كما سوى الاسلام بينهم فى أعيانهم . ولاتقل : هذا ذو سلطانٍ وجاهٍ ومال وكبيرٌ ، وهذا صغير وفقير وحقير . ولا تحقّر صغيراً ولا كبيراً فى ذمّته . واجعل الإسلام كله كالشخص الواحد والمسلمين كالأعضاء لذلك الشخص. وكذلك هو الأمر . فإن الإسلام ما له وجود إلاّ بالمسلمين . كما أن الإنسان ما له وجود إلاّ بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة » .

وقال فى الدعاء(٢) : « أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ».

ثم ألحّ عليه كيكاوس أن يعود إلى بلاطه ويترك بغداد ، ويوجه بنفسه سياسته ضد النصارى . لكن يلوح أنه لم يرحل مباشرة ، لأننا نراه فى سنة ٦١١ هـ (١٢١٤ م) لايزال فى مكّة عاكفا على عبادته المعتادة فى الكعبة ويكتب شرحه على « ترجمان الأشواق » ليُسكت صوت الفقهاء الذين هاجموا مافى الديوان من لهجة حسّية شهوانية تشيع فى قصائده دون أن يدركوا معانيها الصوفية، متّهمين إياه بنفسية شهوانية جنسية لاتتفق مع الحقيقة المشهودة

---

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٠١ (٢) « الفتوحات » ٤ / ٧١٧

عن ابن عربى فى حياته وأقواله الصريحة . قال ابن عربى[1] : [وهو يبرر قيامه بشرح ديوان «ترجمان الأشواق»]«كان سبب شرحى لهذه الأبيات أن الولدَ بدر الحبشى والولد إسماعيل بن سودكين سألانى فى ذلك ، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكر أن هذا من الأسرار الإلهية ، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين .

فشرعت فى شرح ذلك. وقرأ علىّ بعضه القاضى ابنُ العديم بحضرة جماعة من الفقهاء . فلما سمعه ذلك المنكر الذى أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به فى أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون فى ذلك الأسرار الإلهية . فاستخرت الله تعالى فى تقييد هذه الأوراق وشرحت ما نظمته بمكة المشرّفة من الأبيات الغزلية فى حال اعتمارى فى رجب وشعبان ورمضان ، أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية، وأسرار روحانية وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية . وجعلتُ العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوسُ بهذه العبارات فتتوفر الدواعى على الإصغاء إليها ، وهو لسان كل أديب ظريف ، روحانى لطيف » .

وقال فى موضع آخر[2]: « وقد شرحنا من ذلك نظماً لنا بمكة سميناه « ترجمان الأشواق » وشرحناه فى كتاب سميناه « الذخائر والأعلاق » بسبب اعتراض بعض فقهاء حلب علينا فى كوننا ذكرنا أن جميع ما نظمناه فى هذا الترجمان إنما المراد به معارف إلهيه وأمثالها ، فقال : إنما فعل ذلك لكونه منسوباً إلى الدين ، فما أراد أن ينسب إليه مثل هذا الغزل والتشبيب. فجزاه الله خيراً لهذه المقالة ، فإنها حركت دواعينا إلى الشرح فانتفع به الناس . فأبدينا له ولأمثاله صدق ما نويناه وما ادعيناه . فلما وقف على شرحه تاب إلى الله من ذلك ورجع » .

(١) « الفتوحات » ٣ / ٧٣٦ (٢) « الفتوحات » ٤ / ١٠٦

وقال[١] : كنت مِنْ أكره خلق الله تعالى فى النساء وفى الجماع فى أول دخولى إلى هذا الطريق . وبقيت على ذلك نحواً من ثمانى عشرة سنة إلى أن شهدت هذا المقام . وكان قد تقدم عندى خوف المقت لذلك . فلما وقفتُ على الخبر النبوى : إنّ الله حبب النساء لنبيه صلى الله عليه وسلم — فما أحبّهن طبعاً ، ولكنه أحبهن بتحبيب الله إليه،فلما صدقت مع الله فى التوجه إليه تعالى فى ذلك مِنْ خوفى مقت الله حيث أكرَهُ ماحبّبه الله لنبيه أزال عنى ذلك بحمد الله ، وحببهنّ إلى . فأنا أعظم الخلق شفقة عليهن، وأرعى لحقهّن ، لأن ذلك على بصيرة ، وهو عن تحبيبه لاعن حبّ طبيعى . وما يعلم قدر النساء إلا مَنْ عَلم وفهم عن الله ماقاله فى حق زوجتى رسول الله عندما تعاونتا عليه وخرجتا عليه، كما ذكر الله فى سورة التحريم ،وجعل فى مقابلة هاتين المرأتين فى التعاون عليه من يعاون رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهما وينصره، وهو الله وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك » .

وقبل هذه الزيارة لمكة ، أو قبل واحدة من زياراته السابقة ، لا بد أن يكون قد زار الأماكن المقدسة فى المدينة والقدس،وإن لم يكن من الممكن تحديد تاريخ ، وعلى كل حال فلا يمكن أن يكون بعد سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٨م)،وهى السنة التى وقعت فيها القدس فى أيدى الصليبيين ،إذ ابن عربى يشير إلى القدس حينما أوصى فى « الفتوحات »(كما رأينا) إلى وجوب امتناع المسلمين من زيارة البلاد الخاضعة لحكم النصارى .ولهذا فإن الأمر الأكثر احتمالا هو أن نفترض أنه زار هذه الأماكن المقدسة قبل أن يقدم إلى مكة فى سنة ٥٩٨ (١٢٢١م)[١] .

---

(١) راجع مايقوله فى « الفتوحات » ١ / ١٢ : « فلما وصلت أم القرى [= مكة] بعد زيارتى أبانا خليل الرحمن [= أى فى الخليل] ، الذى سن القرى ، وبعد صلاتى بصخرة القدس والأقصى . . . »

ولما وصل ابن عربى إلى ممالك الملك كيكاوس الأول بلغه أن الملك ترك بلاطه ليحاصر مدينة أنطاكية وكان ذلك فى شهر رمضان سنة ٦١٢ (ديسمبر سنة ١٢١٥ م) وكان ابن عربى فى سيواس (Sebaste) وذات ليلة رأى ابن عربى — وكان مشغولا بنجاح هذه الحملة الحربية — أن النصر سيقعد لواؤه لكيكاوس وأنه سيتم له الاستيلاء على أنطاكية. فتوجه قاصداً ملطية (Mitilene) ومن هناك بعث إلى كيكاوس برسالة منظومة يبلغه فيه من الله بالبشرى فيما يتصل بفتح أنطاكية . وبعد هذه الرؤيا بعشرين يوماً ، فى يوم عيد الفطر ، تم فعلا الإستيلاء على أنطاكية .

قال ابن عربى[1] : « رأينا ونحن بسيواس فى شهر رمضان—والسلطان الغالب فى ذلك الزمان يحاصر أنطاكية فرأيت كأنه نصب عليها المجانيق ورماها بالأحجار ، فقتل زعيم القوم . فأولتُ الأحجار : آراءه السعيدة وعزائمه التى يرميهم بها ، وأنه فاتحها إن شاء الله تعالى. فكان كما رأيت بحمد الله ، وفتحها يوم عيد الفطر . وكان بين الرؤيا والفتح عشرون يوماً ، وذلك سنة اثنى عشر وستمائة . فكتبت إليه من ملطية قبل فتحه إياها بأبيات أذكر فيها رؤياى ، وأذكر فيها ماقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حين رأى فى النوم جبريل عليه السلام وقد جاءه بعائشة أم المؤمنين قبل أن يتزوج بها فى سرقة حرير ، فقال له : هذه زوجتك . فلما استيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرها قال : « إن كان من عند الله سنمضيه! » فقلنا نحن كذلك أدباً واقتداء، فكان من عند الله ، وفتح الله على السلطان بها ، كما كان زواج رسول الله ـ صلى الله علية وسلم ا ـ لعائشة ، وكانت[1] الأبيات الرومية اتفاقاً وهى :

قصدت بلاد الكفر تبغى فتوحها فأبشر ، فإن الروم فيك لنى خسر

---

(١) [لم يورد المؤلف هذه الأبيات ، ولكننا أثبتناها زيادة فى الإيضاح] .

رأيت لـكم رؤيا تدلُّ على النصر ... وفتح بلاد الـكفر والقتل والأَسر
قتلتم بأحجار المجانيق كبشهم ... فأولتها الآراءُ تُعضدُ بالنصر
فدونك فانهض أيها الملك الذى ... علا أمره فوق السماكين فى النسر
وخذها من الله الـكريم بشارة ... تدلُّ على التأييد والقهر والقسر
فإن كان عن حق سيمضى وجودها ... وإن لم يكن ما فيه فى الملك عن عسر
بذا جاء لفظ الشرع إذ جاء وحيه ... برؤياه فى أمرِ « الحميراء » بالسر
إذا جاء نصر الله والفتح فاتجدْ ... بمالك من خير ، على العسر واليسر »

ولم يكن كيكاوس وحده هو الذى كرّم ابن عربى ، بل إن سلاطين آخرين للممالك التى اقتسمت إليها دولة صلاح الدين غمروه بفضلهم . ومن بين هؤلاء الملك الظاهر ،صاحب حلب حتى سنة ٦١٣ (١٢١٦ م) وهى السنة التى توفى فيها ، فقد وضع كل ثقته فى ابن عربى . لقد كان لابن عربى بيت خاص فى بلاطه ، وكانت ثقة أهل حلب بنفوذه تجعلهم يلجأون إليه فى كل حوائجهم لدى السلطان الظاهر غازى الذى كان كثيراً ما يذهب لزيارة ابن عربى فى منزله وهنالك كان ابن عربى يقدم إليه المطالب التى يكلفه بها أهل حلب . وفى ذات مرة رفع إليه ابن عربى من حوائج الناس فى مجلس واحد مائة وثمانى عشرة حاجة ، فقضاها كلها ، ومن بينها التماس بشأن رجل اتهم بافشاء سر خطير من أسرار الدولة يعد من الخيانة العظمى .

قال ابن عربى[1] : « كانت لى كلمة مسموعة عند بعض الملوك ، وهو الملك الظاهر غازى صاحب مدينة حلب رحمه الله ـ ابن الملك الناصر لدين الله صلاح الدين يوسف بن أيوب . فرفعتُ إليه من حوائج الناس فى مجلس واحد ـ وكان

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٩٩

جاء لزيارتى ـ مائة وثمانى عشرة حاجة ، فقضاها كلها ، وكان منها أنى كلمته فى رجل أظهر سره وقدح فى ملكه . وكان من جملة بطانته ، وعزم على قتله ، وأوصى به نائبه فى القلعة ، بدر الدين ايدمور ، أن يخفى أمره حتى لا يصل إلىّ حديثه ، فوصلنى حديثه . فلما كلمته فى شأنه أطرق وقال : حتى أعرف سيدى ذنب هذا المذكور ، وأنه من الذنوب التى لا تتجاز الملوك عن مثله . فقلت له : « ياهذا ! تخيلت أن لك همة الملوك وأنك سلطان ! والله ما أعلم فى الدنيا ذنباً يقاوم عفوى وأنا واحد من رعيتك ، فكيف يقاوم ذنب رجل عفوك فى غير حد من حدود الله ! إنك لدنىء الهمة ». فخجل وسرحه ، وعفا عنه وقال : « جزاك الله خيرا من جليس ! مثلك من يجالس الملوك » . وبعد ذلك المجلس مارفعت إليه حاجة إلا سارع فى قضائها من فوره ومن غير توقف ، كانت ما كانت » .

وبلغ نفوذه حداً طغى على نفوذ أهل البلاط ، وأبدع من هذا أنه زادعلى نفوذ الفقهاء ، وكان ابن عربى يكره الفقهاء بكل قلبه ، وفى هذا يشارك سائر الصوفية الذين كانوا يتمردون على سلطان الفقهاء الرسميين، أولئك الجامدون الشكليون المتمسكون بدين متحجر ، يفسرون عقائده بتزمت شديد لدى الجمهور وتساهل وترخص شديد لأنفسهم وللسلاطين ، هذا بالإضافة إلى تشكك الفقهاء وسخريتهم من علوم الصوفية . وأفلح ابن عربى فى إقناع الملك الظاهر غازى صاحب حلب بحال الفقهاء ، حتى أنه يورد فى « الفتوحات » حديثاً جرى بين السلطان وبينه ، فيه يتهم السلطان فقهاء بلاطه بأنهم أفتوا له بتحليل عدد لا يحصى من الأفعال المحرمة ، بل وبأن رخصوا له بالإفطار فى رمضان .

قال ابن عربى[1] : « اعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس ، وطلبت العلماء المراتب عند الملوك ، تركوا المحجة البيضاء ، وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ،

(١) «الفتوحات ٣ / ٩١

ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس ليستندوا فى ذلك إلى أمر شرعى ، مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك ويفتى به . وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم . ولقد أخبرنى الملك الظاهر غازى ، ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، وقد وقع بينى وبينه فى مثل هذا الكلام، فنادى بمملوك وقال : جئنى بالحرمدان . فقلت له : ما شأن الحرمدان ؟ قال أنت تنكر على ما يجرى فى بلدى ومملكتى من المنكرات والظلم، وأنا والله أعتقد مثل ما تعتقد أنت فيه من أن ذلك كله منكر . ولكن والله يا سيدى ما منه منكر إلا بفتيا فقيه ، وخط يده عندى بجواز ذلك . فعليهم لعنة الله . ولقد أفتانى فقيه هو فلان — وعين لى أفضل فقيه عنده فى بلده فى الدين والتقشف — بأنه لا يجب علىّ صوم شهر رمضان هذا بعينه ، بل الواجب علىّ شهر فى السنة ، والاختيار لى فيه أى شهر شئتُ من شهور السنة .قال السلطان : فلعنته فى باطنى، ولم أظهر له ذلك وهو فلان ، فسماه لى . رحم الله جميعهم ! »

وقال فى موضع آخر[1] :« بعض المؤمنين يضحكون من أهل الله فى الدنيا ولا سيما الفقهاء إذا رأوا العامة على الاستقامة يتحدثون بما أنعم الله عليهم فى بواطنهم ، يضحكون منهم ويظهرون لهم القبول عليهم وهم فى بواطنهم على خلاف ذلك . . وإذا مروا بهم يتغامزون . هكذا ، والله ، رأيت فقهاء الزمان مع أهل الله يتغامزون عليهم ويضحكون منهم ويظهرون القبول عليهم ، وهم على غير ذلك » .

وقال فى موضع ثالث[2] : «رأيت شخصاً من فقهاء زماننا يقول : لو عاينت أمراً من هذه الأمور على يد أحدٍ لقلت أنه طرأ فى دماغى فساد . وأما أنه جرى

---

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٢٧

(٢) « مواقع النجوم » ٨٣ — قارن « رسالة القدس بند ١٤ .

ذلك فلا ، مع جواز ذلك عندى : إن الله تعالى إذا شاء أن يجرى ذلك على يد من يشاء أجراه — فانظر يابنىّ ما أشد حجاب هذا وما أشد إنكاره وجهله ! »

وانتهج سلطانُ حمص ، أسد الدين شيركوه المتوفى سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩) نهج جيرانه فى الشمال ، فأراد أن يؤمن لابن عربى معاشه — ولم يكن ابن عربى يريد أن يملك شيئاً — فأجرى عليه كل يوم مائة فضة ، لكن زهد ابن عربى وجد السبيل لكى يتصدق أيضاً بهذا المبلغ (« الفتوحات » ١/٩)

الفصل الرابع

السنوات الأخيرة

صحة ابن عربى تتدهور ـ يستقر فى دمشق ـ يخرج «الفصوص» و«الديوان» ، و «الفتوحات» ؛ مناسبات هذه الكتب وموضوعاتها وخصائصها ـ كتب أخرى لابن عربى ـ أيامه الأخيرة ـ وفاته ـ أخبار موجزة عن أبنائه ـ ضريح ابن عربى فى صالحية دمشق ـ أثر ابن عربى فى المشرق الإسلامى ، السنّى منه والمبتدع ـ ابن عربى وريموندو لوليو ودانته .

* * *

إن الزهد الشديد الذى مارسه ابن عربى منذ فتاء سنه ، حتى كان يختار من الطرق أضيقها ومن الرياضات الصوفية أشقها ، ثم السياحات المتواصلة التى قام بها إتماماً لمهمة الصوفى السائح ، وإقامته الطويلة فى جواء قاسية مثل جو أرمينية ، فضلاً عن عمله المتواصل فى تصنيف كتبه التى أنافت على أربعمائة كتاب ، فيما يقوله الذين ترجموا له ، كل هذا لا بد أن يكون قد أحدث أفاعيله فى صحته لما أن بلغ هذه المرحلة من حياته . على أن ثمت عوارض قاطعة تكشف عن أن بنيته لم تكن بالقوية كل القوة . والظواهر الخارقة العديدة التى عاناها فى حياته ووصفها بالدقة والتفصيل فى كتاب « الفتوحات » ، مفسّراً إياها كما رأينا على أنها آثار خارقة للاتحاد الصوفى ، كلها تحمل طابعاً مرضياً يبين عن نوع من الاختلال العقلى . وهو نفسه يعترف فى موضع من المواضع أن عقله لم يكن يعمل بطريقة عادية ، شأن الرجل العاقل ، حينما يكتب مؤلفاته ، فلم يحرر هذه الكتب

على النهج المألوف لدى الكتّاب ، لأنه لم يستطع التخلص من تسلّط تأثير الوحى الإلهى الذى كان يملى عليه ما يجب عليه أن يكتبه أو لا يكتبه فى مؤلفاته ، حتى لم يكن له فى ذلك كبير اختيار .

قال ابن عربى[1] : « وربما ألحق بها الآيات التى تليها ، وإن كان ذلك ليس من الباب ، ولكن فعلته عن أمر ربى الذى عهدته ، فلا أتكلم إلا عن طريق الإذن ، كما أنى سأقف عندما يحول ، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجرى مجرى التآليف ، ولا نجرى فيه نحن مجرى المؤلفين ، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره ، وإن كان مجبوراً فى اختياره ، أو تحت العلم الذى يبثه خاصة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التى هو بصددها حتى تبرز حقيقتها . ونحن فى تآليفنا لسنا كذلك ، إنما هى قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية ، مراقبة لما ينفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم ، لو سئلت فى ذلك المقام عن شىء ما سمعت لفقدها إحساسها . فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمرٌ ما بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما حُدَّ لها فى الأمر . فقد يلقى الشىء إلى ما ليس من جنسه فى العادة والنظر الفكرى ، وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهلُ الكشف . بل ثم ما هو اغرب عندنا : إنه يلقى إلى هذا القلب أشياء يُؤمر باتصالها وهو لا يعلمها فى ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق فلهذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذى يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره فى علم السامع العادى على حسب ما يلقى إليه ، ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعا وتآلفا لعرج قام برجل

---

(١) « الفتوحات » ١ ، ٧٤

كل واحدٍ منهما . وقد أُذِنَ لى فى تقييد ما ألقيه بعد هذا ، فلابدّ منه » .

وقال فى موضع آخر[1] : « ثم موجود خامس هو أصل لهذه الأركان ؛ وفى هذا خلافٌ بين أصحاب علم الطبائع عن النظر، ذكره الحكيم (=أرسطوطاليس) فى كتاب « الاستقصات » ، ولم يأت فيه بشىء يقف الناظر عنده، ولم أعرف هذا من حيث قراءتى علم الطبائع على أهله ، وإنما دخل به على صاحب لى وهو فى يده وكان يشتغل بتحصيل علم الطب، فسألنى أن أفشيه له من جهة علمى بهذه الأشياء من جهة الكشف لا من جهة القراءة والنظر ، فقرأه علينا فوقفت منه على هذا الخلاف الذى أشرت إليه ، فمن هناك علمته ، ولولا ذلك ما عرفتُ أخالَفَ فيه أحدٌ أم لا ، فإنه ما عندنا فيه إلا الشىء الحق الذى هو عليه، وما عندنا خلاف، فإن الحق تعالى الذى نأخذ العلوم منه بخلوّ القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذى يعطينا الأمر على أصله من غير إجمالٍ ولا حيرة ، فنعرف الحقائق على ماهى عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية لانمترى فى شىء منها ، فمن هناك هو علمنا ، والحق سبحانه معلّمنا أرثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخلل والإجمال والظاهر ؛ قال تعالى : « وما علّمناه الشعر وما ينبغى له » — فإن الشعر محلّ الإجمال والرموز والألغاز والتورية ، أى مارمزنا له شيئاً ولا ألغزناه ولا خاطبناه بشىء ونحن نريد شيئاً آخر ولا أجملنا له الخطاب ، إن هو إلا ذِكرٌ لمن شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره ، ثم رددناه إليكم لتهتدوا به فى ظلمات الجهل والكون ، فكنا لسانه الذى يخاطبكم به ، ثم أنزلنا عليه مذكِّراً بما شاهده ، فهو ذِكرٌ له لذلك وقرآن ، أى جمع أشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له يعلمه بأصل ما شاهده فهو ذكرٌ له لذلك » .

---

(١) « الفتوحات » ١ / ٧٠

وقال أيضاً : « فليكف هذا القدرُ من الكلام على «ألم» البقرة فى هذا الباب ، بعد مارغبنا فى ترك تقييد ما تجلّى لنا فى الكتاب والكاتب . ولقد تجلّت لنا فيه أمورٌ جسامٌ مهولة، رمينا الكراسة من أيدينا عند تجليها،وفررنا إلى العالم حتى خفيت عنا. وإذا رجعنا إلى التقييد فى اليوم الثانى من ذلك التجلى قلّتْ الرغبةُ فيه وأمْسك علينا ».

وفى مثل هذه الظروف غير العادية صنّفَ ابن عربى كتاب « الحكمة الإلهامية » ، وهو تفنيد لمذهب المشائين ، على نمط كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى . وفى مقدّمته يقول إنه بعد أن بدأ فى تصنيفه مَرِض بوجع فى دماغه وضعف فى ذهنه ، ولكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة لأنه لم يسمح له بالتفكير فى هذه المسائل الطبيعية والميتافيزيقية ، فألهمه الله حلها دون تفكير ولا تأمل ونظر[١].

واشتدت هذه الآلام لما دخل فى سن الشيخوخة ، فحمله ذلك على تلمس جواء أكثر اعتدالا ، فنزل فى قلب سوريا التى كان يراها أطيب[١] بلاد الدنيا مقاماً . ومن ناحية أخرى فإن سلطان دمشق رغب فى أن يكون إلى جواره هذا الرجل العجيب الذى طبقتْ شهرته بلاد المشرق كلها ، لاينافسه فى شهرته غير صوفى آخر معاصر له هو عمر بن الفارض ، الشاعر المصرى الصوفى المشهور .

ومن المحقق أن ابن عربى قد استقر به المقام فى دمشق ابتداءاً من سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣ م) وهو فى سن الستين من عمره ، ولم يغادرها حتى توفى .

---

(١) راجع المخطوطين رقمى ١٥١٤ ، ١٥١٥ فى مكتبة ليدن . وراجع « فهرس المخطوطات الشرقية فى مكتبة جامعة ليدن » تأليف ب دى يونج و م ى دى خويه (ليدن ، بريل سنة ١٨٦٥) حـ ٣ ص ٣٦٢ .

(٢) « الفتوحات » ٤ ، ٤٦٩ : « إن قدرت أن تسكن الشام فافعل ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثبت عنه أنه قال عليكم بالشام ، فإنه خيرة الله من أرضه وإليها يجتبي خيرته من عباده » .

وكان الحاكم فى دمشق فى ذلك الحين هو الملك المعظّم ، ابن الملك العادل الذى توفى سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٧ م) . وكانت صلته بابن عربى صلة المريد بالشيخ لأنه تلقى من ابن عربى إجازة بتعليم جميع ما صنّفه وقد نيّف على أربعماية كتاب[٣] . بيد أن ابن عربى لم يكن بعدُ قد أتم كتابتها كلها ، لأن ثلاثة منها على الأقل فرغ منها ابن عربى فى تاريخ متأخر ، وهى : « الفصوص » و« الفتوحات » و « الديوان » .

وفى هذه المرحلة الأخيرة من حياته اشتدت الواردات الإشراقية عليه ، وانعكس ذلك فى هذه الكتب الثلاثة ؛ ولابد أن يكون انقطاعه فترة فى صحراء خارج دمشق من الأمور التى ساعدت على ذلك[١] . فتعددت الرؤى والتجليات التى يغلب عليها البُعد عن العادة . وفى ليلة من شهر ربيع الثانى سنة ٦٢٧ هـ (١٢٢٩ م) أصابته هلوسة بصرية حادة جداً : فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسى ذو لون أبيض يحيط باسم : « هو » ، الذى يدل عند الصوفية على الماهية المشخصة لله ؛ فلما شاهد ابن عربى ذلك غشى عليه .

قال ابن عربى[٢] : « فى ليلة تقييدى لهذا الفصل ، وهى الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستماية الموافقة ليلة الأربعاء الذى هو الموفى عشرين من شباط ، رأيت فى الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققاً ، مارأيتها قبل ذلك فى مشهد من مشاهدنا ، فحصل لى من مشاهدة

---

(٣) « الفتوحات » حـ ١ ص ٧ من الترجمة الواردة فى أول الطبعة : « ووقفت على إجازة كتبها (أى ابن عربى) للملك المعظم ، فقال فى آخرها : وأجزته أيضاً ان يروى عنى مصنفاتى ، ومن جملتها كذا وكذا حتى عد نيفاً وأربعمائة مصنف » .
[راجع نشرتنا لهذه الإجازة فى مجلة Al-Andalus حـ ٢٠ ، كراسة ١ ، سنة ١٩٥٥ ؛ مدريد]

(١) « محاضرة الأبرار » حـ ١ ص ١١٧ مما قلته وأنا منفرد بفلاة تيماء :

ولى الله ليس له أنيس ∴ سوى الرحمن فهو له جليس
يذكره فيذكره فيبكى ∴ وحيد الدهر جوهره نفيس

(٢) « الفتوحات » ٢ / ٥٩١ . وقد أوردنا هنا الشكل كما يظهر فى طبعة بولاق .

ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه . فما كان أحسنها من واقعة ، ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة ! وصورتها مثالا فى الهامش كما هو ، فمن صورّه لا يبدله ، والشكل نور أبيض،فى بساط أحمر له نورٌ أيضاً فى طبقات أربع ، هذه صورة وأيضاً روحها فى ذلك البساط فى الطرف الآخر فى طبقات أربع . فمجموع الهدية ثمانية فى طرفين مختلفين من بساط واحد . فأطراف البساط ماهى البساط ولا غير البساط .فما رأيت ولاعلمت ولا تخيلت ، ولا خطر على قلبي مثل صورة ما رأيت فى هذه الهدية . ثم إنها له حركة خفيفة فى ذاتها أراها وأعلمها من غير نقلة ولا تغير حالته ولا صفة » .



وفى نهاية المحرم من تلك السنة (سنة ٦٢٧ هـ) ظهر له النبيُّ وسلمه كتاباً عنوانه « فصوص الحكم » وأمره بإذاعته ونشره بين الناس لما فيه من كمال صوفى . قال ابن عربى(٣) : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم — فى مبشرة أريتها فى العشر الأخر من المحرّم سنة سبع وعشرين وستماية بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتابٌ ، فقال لى : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به — فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا ، كما أمرنا . وأخلصت النيّة ، وجرّدت القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لى رسول الله من غير زيادة ولا نقصان . وسألت الله أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وأن يخصنى — فى جميع ما يرقمه بنانى وينطق به لسانى وينطوى جنانى — بالإلقاء السبوحى والنفث الروحى فى الروع النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى

(٣) « فصوص الحكم » ص ٤ .

أ كون مترجماً لا متحكماً لتحقيق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس. وأرجو أن يكون الحقُّ لما سمع دعائي قد أجاب ندائي فما ألقي إلا ما يلقي إليَّ، ولا أنزل في هذا السطور إلا ما ينزل به عليَّ. ولست بنبيٍّ ولا رسول، ولكني وارث ولآخرتي حارث».

وهذا الكتاب، «فصوص الحكم»، هو أحد الكتب التي عملت على توطيد شهرة ابن عربي بوصفه كاتباً صاحب رؤى بين الصوفية. وفيه يعرض أغرب نظرياته في وحدة الوجود على هيئة إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام، ابتداءاً من آدم وانتهاءاً بمحمد. وقد وضعت على هذا الكتاب شروح عديدة جداً وحواش: ففي حياة ابن عربي نفسه وضع تلميذه الصدر القونوي شرحاً على «فصوص الحكم» واستمرت الشروح تتوالى حتى بداية القرن السابع عشر الميلادي (الحادي عشر الهجري)، يقوم بها مشاهير الصوفيـــة في المشرق، ويبذلون كل ألوان المهارة في تفسير الأقوال الجزئية التي تضمنها هذا الكتاب تفسيراً يتلاءم مع المذهب السُّني لإثبات اتفاق مذهب ابن عربي مع مذهب أهل السنة، ضد أولئك الصوفية الكبار الآخرين، مثل التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١ هـ ١٣٨٩ م) والقاري الهروي (المتوفى سنة ١٠١٤ / هـ ١٦٠٥ م) اللذين اتهماه بالقول بوحدة الوجود.

أما «الديوان» فلابد أنه ألفه بعد سنة ٦٣١ هـ (سنة ١٢٣٢ م)، لأن إحدى القصائد الواردة فيه تحمل هذا التاريخ[1]. وفي كل القصائد التي يتضمنها «الديوان» تشيع نفس اللهجة من الوجد الصوفي. وعلى خلاف «ترجمان الأشواق» الذي تعطيه رمزيته الغزلية لهجة شخصية واقعية عينية حية، نرى قصائد «الديوان» باردة مصطنعة يكثر فيها الألاعيب اللفظية

(١) «الديوان» ١٤٤، ١٤٦.

والمفارقات ، وصنعتها الميتافيزيقية تسلبها كل إلهام وحياة .

وفى تلك السنوات لا بد أيضاً أن يكون قد أتم كتابه الأكبر « الفتوحات المكية » ؛ وليس من المعقول أن يكون قد ألف هذا الكتاب فى مدة محدودة فى حياته ، نظراً لضخامة حجمه . ففى سنة ٦٢٨ هـ (١٢٣٠ م) كان فى الواقع يكتب أوائل الجزء الرابع منه (جـ٤ ص١٠٥) ؛ لكن من المحقق أيضاً أنه كان فى سنة ٦٣٤ هـ (سنة ١٢٣٦ م) لا يزال يكتب خاتمة الجزء الثانى ، وفى السنة التالية (سنة ٦٣٥ هـ) يكتب فى الجزء الثالث (٢/٨٩٥ ، ٣/٤٤٦). وهذا الاضطراب فى التأليف لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن تحريره النهائى قد سبقه مسودات ودساتير . وعلينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليمكن أن يقال إن مادتها جميعاً ، بما فى ذلك القصائد ، تقع بغير صعوبة فى الأربعة آلاف صفحة تقريباً التى تشملها طبعة «الفتوحات» .

أما فيما يتعلق بالدافع الذى دفعه إلى تحرير هذا الكتاب تحريراً نهائياً ، فلدينا وقائع ثابتة صحيحة فإنه فى مقدمة « الفتوحات » (جـ ١ ص ١٢) يقول صراحة إنه بعد أن زار القدس والمدينة ووصل إلى مكة لأولى مرة ، وضع الله فى عقله فكرة أن يعرّف صديقيه أبا محمد عبد العزيز من تونس، وعبد الله بدر الحبشى ، بما فتح الله به عليه من إلهامات عند طوافه ببيت الله العتيق فى مكة ، وبالجملة أثناء مقامه بأم القرى ؛ ومن هنا جاء عنوانه : « الفتوحات المكية فى معرفة الأسرار المالكية والملكية ».

وقد أوحت إليه بمقدمة هذا الكتاب العظيم رؤيا عجيبة : إذ رأى ذات ليلة فى المنام النبىّ محمداً وقد أحاط به جميع الأنبياء والملائكة والأولياء والعلماء المسلمين . فدعاه النبى للصعود على منبره وخلع عليه بردته البيضاء ،

وألقى بن عربى خطبة طويلة يقول إنها من وحى الروح القدس . وهذه الخطبة هى مقدمة كتاب « الفتوحات » (جـ١ ص٣ – ص٧) .

ومن المستحيل أن نعطى فكرة تركيبية عن مضمون هذا الكتاب الذى يعد بمثابة الكتاب المقدس للعلوم المستورة عند المسلمين ، ذلك لأنه بينما نجد فى الكتب الشائية والكلامية فى الإسلام خطة منطقية دقيقة ، نرى الكتب الصوفية ، وبخاصة كتب ابن عربى ، تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد ، دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات ، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفى بل ولا لاهوتى .

« وللفتوحات » مقدمة طويلة تشتمل على الآراء اللاهوتية والنفسيـــة والميتافيزيقية التى قال بها ابن عربى ، وقد عرضها ببساطة ، بغير برهان ولا تفصيل . وقسم من هذه المقدمة هو نقل حرفى لرسالتين لابن عربى هما : « رسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم » ، وهى تتضمن العقيدة السنية مشروحة لقوم فى مستوى أعلى من عامة المسلمين ؛ والثانية هى رسالة « المعرفة » ، وهى خلاصة لمقالاته العالية فيما بعد الطبيعة ، قصد بها إلى السالكين وحدهم [١]

والكتاب ينقسم بعد هذا إلى ستة فصول عامة ، عنواناتها كالآتى :

١ — المعارف ٢ — المعاملات ٣ — الأحوال

٤ — المنازل ٥ — المنازلات ٦ — المقامات

وبالجملة فالكتاب يتضمن ٥٦٠ باباً ، يسبق كلاً منها وبمثابة مقدمة له شعر متفاوت المقدار لايتفق دائماً مع موضوع الباب .

قال ابن عربى[١] : « إعلم — أيدنا الله وإياك — أن هذه القصيدة ، وكل

(١) « الفتوحات » ١ / ٤٧ المخطوط رقم ١٣٣٨ [٢] فى المكتبة الأهلية بباريس .
(١) « الفتوحات » ٢ / ٨٧٩ .

قصيدة فى أول كل باب من هذا الكتاب ، ليس المقصود منها إجمال ما يأتى مفصلاً فى نثر الباب والكلام عليه ، بل الشعر فى نفسه من جملة شرح ذلك الباب فلا يتكرر فى الكلام الذى يأتى بعد الشعر ، فلينظر الشعر فى شرح الباب ، كما ينظر النثر من الكلام عليه ، ففى الشعر من مسائل ذلك الباب ماليس فى الكلام عليه بطريق النثر ؛ وهى مسائل مفردات تستقل كل مسألة فى الغالب بنفسها ، إلا أن يكون بين المسألتين رابطة فيطلب بعضها بعضاً » .

وكانت ضخامة هذا الكتاب (الذى لا ينسب إليه ابن عربى — مع ذلك — قيمة أكثر من أنه مجرد رسالة مطولة) سبباً فى أن انتشاره كان أقل من انتشار كتاب « الفصوص » . قال ابن عربى[1] : « وهذا الكتاب مع طوله واتساعه وكثرة فصوله وأبوابه ، ما استوفينا فيه خاطراً واحداً من خواطرنا فى الطريق ؛ فكيف الطريق! وما أخللنا بشىء من الأصول التى يُعَوَّلَ عليها فى الطريق ، فحصرناها مختصرة العبارة بين إيماء وإيضاح ». وقال فى موضع آخر[2] : « بنيت كتابى هذا ، بل بناه الله لا أنا ، على إفادة الخلق ، فكله فتح من الله تعالى . وسلكتُ فيه طريق الاختصار»

ورغم هذا كله فإنه يوجد لهذا الكتاب « شرح » صنفه عبد الكريم الجيلانى الصوفى الشهير المتوفى سنة ٨٢٠هـ (١٤١٧ م) ، صاحب الكتاب العجيب « الإنسان الكامل » ؛ وله مختصر بعنوان « لواقح الأنوار القدسية » ، وضعه صوفى ليس أقل شهرة وهو الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ (سنة ١٥٦٥ م) ، والذى عاد فاختصره إلى حجم أقل فى كتاب بعنوان « الكبريت الأحمر » .

---

(١) « الفتوحات » ٢ / ٥٠٢ (٢) « الفتوحات » ٤ / ٩٣ .

ومن المستحيل أن نحدد تاريخاً دقيقاً لجميع المؤلفات التى صنفها ابن عربى؛ لكن لن يكون من المجازفة أن نضع فى هذه الفترة الأخيرة من حياته تأليفه لعدد كبير من أهم من مؤلفاته ، ، لم نذكره بعد ، ولا يجوز إغفال ذكرها فى أية ترجمة لهذا العارف المرسى الكبير ، ولو حكمنا على أساس العنوانات فقط لوجدنا من نمط « الفتوحات » الكتب التالية : « الفتوحات المدنية » ، «التنزلات الموصلية » و « تاج الرسائل » ، وفيها يسجل الواردات التى ألهمه الله إياها أثناء مقامه فى المدينة والموصل ومكة ، والتى احتفظ بها ابن عربى وقيدها بدقة وعناية فى تعليقات أو مذكرات كان يدونها يومياً حتى لا يدعها للذاكرة وحدها ، كما قلنا من قبل .

وإلى جانب ذلك نجد كتابين ، أولهما كتب سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) ، وفيهما يوحى بالتفصيل نظريته فى الإنسان بوصفه الكون الأصغر ، وهذان هما : « عنقاء مغرب » و « التدبيرات الإلهية » وهذا الكتاب الأخير ألفه قبل ارتحاله عن الأندلس.

ومن بين كتب التفسير ينبغى أن نذكر كتابين : « التفسير الكبير » ولم يتمكن من إتمامه : ثم الكتاب المعروف بـ « تفسير الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزى صوفى للقرآن أطلق فيه العنان للتأويل الرمزى المستور .

وينتسب إلى النوع المتعلق بالزهد الرسالة التى عنوانها « تحفة السفرة » ، وتلك التى عنوانها : « الأمر المحكم » وهى خلاصة دقيقة للقواعد التى يجب على أهل الطريق أن يتبعوها . وسنتحدث عن كلتيهما وما شابههما من الرسائل فى القسم الثانى من هذا الكتاب .

وأخيراً نشير إلى كتاب « محاضرة الأبرار » الذى لابد أن يكون ابن عربى قد ألفه بعد سنة ٦٢٣ (١٢٢٦ م) ، وهو من نوع الكشاكيل الأدبية،

وإن كان أيضاً فى نطاق النوع الصوفى الزهدى الذى ينتسب إليه سائر كتبه[١] .

وكان للراحة المادية وهدوء النفس اللذين ينعم بهما ابن عربى فى دمشق الفضل فى امتداد أيامه؛ فمضت هادئة تحيط به أسرته وتغمره كل أنواع التبجيل والتكريم . وعنى الملك الأشرف ، ابن الملك العادل ، شأنهشأن سلفه ، بحضور دروس ابن عربى وتلقى الإجازة من يده لرواية جميع كتبه قبل وفاته بثلاث سنوات ، فى سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م)[٢] . ثم إن قاضى قضاة الشافعية ، وهو شمس الدين أحمد الخولى كان يخدمه خدمة العبيد ، تقديراً له ولزيادة التمكن من الإفادة من علومه والاقتداء بسيرته . كما أن قاضى القضاة المالكية التمس الشرف بتزويجه بنته ، وترك منصب القضاء بنظرة وقعت عليه من ابن عربى[٣] وقام القاضى ابن الزكى بتوفير معاشه فى دمشق ، فرتب لابن عربى كل يوم ثلاثين درهماً ، وآواه فى منزله[٤] .

وهكذا ظل ابن عربى يحرر مصنفاته دون كلل على الرغم من بلوغه قرب الثمانين حتى توفى فى دمشق فى منزل ابن الزكى يحيط به هذا وأهله وأتباعه الصوفية فى ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستماية (١٦ نوفمبر سنة ١٢٤٠ م) . وقام ابن الزكى مع اثنين من مريدى الشيخ هما : ابن عبد الخالق وابن النحاس بواجبات الضيافة حتى اللحظة الأخيرة،

---

(١) « محاضرة الأبرار » ١ / ٣٥ : « وولى ابنه محمد الظاهر فى أمر الله ، الذى كان قد خلع نفسه ، وتوفى فى رجب سنة ثلاث وعشرين وستماية ، وكانت خلافته سبعة أشهر . وولى بعده ابن المستنصر أبو جعفر المنصور ، ويعرف بالقاضى ؛ أدام الله بقاءه! وهو الخليفة الآن حين تقييدى هذا » . (٢) « الفتوحات » حـ ١ ص ٢ من الترجمة فى أول الطبعة .

(٣) « الفتوحات » حـ ١ ص ٨ من الترجمة الواردة فى أول الطبعة .

(٤) « الفتوحات » حـ ١ ص ٩ من الترجمة . وراجع عن محب الدين ابن الزكى القاضى الدمشقى الذى صحب صلاح الدين حين استيلائه على القدس وخطب الخطبة فى مسجد القدس بعد الاستيلاء عليه _ ابن الأثير ، حـ ١١ ص ٣٦٥ ، وابن ابى أصيبعة حـ ٢ ص ٢٤٠ .

فغسّلوه وفقاً لشعائر الإسلام ، وحملوا جثمانه إلى خارج دمشق فى قرية الصالحية القائمة فى شمال المدينة على سفح جبل قاسيون ، وهو موضع للزيارة مشهور عند المسلمين يعتقدون أن الأنبياء جميعاً طهّروه ، خصوصاً الخضر . وهنا دفن ابن عربى فى تربة خاصة بأسرة ابن الزكى[1] .

وخلّف بعد وفاته ولدين : أحدهما سعد الدين محمد ، ولد بملطية فى رمضان سنة ٦١٨ هـ [١٢٢١ م] وكان شاعراً صوفياً مجيداً وله ديوان شعر مشهور ، وتوفى فى دمشق سنة ٦٥٦ هـ (١٢٨٨ م) ودفن بجوار والده ؛ والآخر هو عماد الدين أبو عبد الله محمد ، توفى بمدرسة الصالحية ودفن أيضاً بجوار والده وأخيه[2] .

وكانت له أيضاً بنت تسمى زينب ، أكدّ ابن عربى نفسه مرتين فى « الفتوحات » أنها كانت منذ طفولتها تتلقى إلهاماً علوياً . قال ابن عربى[3] :

«وكانت لى بنت ترضع ،وكان عمرها دون السنتين ، وفوق السنة لاتتكلم فأخذت ألاعبها يوماً كما يلاعب الإنسان ولده الصغير . فاتفق أن خطر لى أن أسألها على طريق اللعب فى مسئلة ، فقلت لها : يازينب ! فأصغت إلىّ ،وكانت ما بلغت حد الكلام.فقلت : إنى أريد أن أسألك عن مسئلةٍ مستفتياً : ماقولك فى رجلٍ جامع امرأته ولم يُنـزِل — ماذا يجب عليه ؟ قالت لى : « يجب عليه الغسل » — بكلام فصيح ، وأمُّها وجدّتُها يسمعان . فصرخَتْ جدتها وغُشِى عليها » .

وقال فى موضع آخر[4] : « وأما ما يناسب الكلام ، فإن ابنتى زينب سألتها ، كاللاعب لها ، وهى فى سن الرضاعة وكان عمرها فى ذلك الوقت سنة

---

(١) « الفتوحات » حـ ١ ص ٠١ من الترجمة (٢) « الفتوحات » حـ١ ص ٠١ من الترجمة.
(٣) « الفتوحات » ٣ / ٢٢
(٤) « الفتوحات » ٤ / ١٢٨

أو قريباً منها ، فقلت لها بحضور أمها وجدتها : يا بنية ! ما تقولين فى الرجل يجامع أهله ولا ينـْزِل — ما يجب عليه ؟ فقالت لى : « يجب عليه الغسل » . فتعجب الحاضرون من ذلك . وفارقتُ هذه البنتَ فى تلك السنة وتركتها عند أمها ، وغبتُ عنها ، وأذنت لأمها فى الحج فى تلك السنة . ومشيت أنا على العراق إلى مكة . فلما جئنا المعرف عرجتُ فى جماعة معى أطلبُ أهلى فى الركب الشامى. فرأتنى وهى ترضع ثدى أمها. فقالت : يا أمى! هذا أبى قد جاء . فنظرت الأمُّ حتى رأتنى مقبلاً على بُعْد وهى تقول : « هذا أبى ! هذا أبى ! » فنادانى خالها . فأقبلتُ . فعندما رأتنى ضحكت ورمت بنفسها على ، وصارت تقول لى : « يا أبت ! يا أبت » .

* * *

وما لقيه ابن عربى من إجلال إبان حياته قد نما وزاد بعد وفاته . لقد أصبح ينظر إليه على أنه شبه نبى وصاحب كرامات ، وسرعان ما صاغت حماسة أتباعه آلاف الأساطير حوله وروى هذه الأساطير جميع من ترجموا له[1] .

وزاد سلاطين آل عثمان فى هذا الإجلال للصوفى المرسى (= ابن عربى) إذ نسبوا إلى بركاته وشفاعته الفضل فى جميع ما ظفروا به من انتصارات على النصارى ، وخصوصاً فتح القسطنطينية ، واعتقدوا أن ابن عربى تنبأ بهذا الفتح. لهذا فإن سليم خان ، أو سليم الثانى ، ابن سليمان العظيم (٩٨٦ هـ / ١٥٧٩ م) أمر ببناء مسجد باسمه وبناء مدرسة كبيرة على ضريحه ، ورتب الأوقاف العظيمة عليهما[2] . وقد شاهد ضريحه أديب وصوفى شهير ، من أصل أندلسى ، وهو المقرى ، فى أوائل القرن السابع عشر الميلادى . قال[3] : « وقد زرتُ قبره

(١) « شذرات الذهب » لابن العماد .

(٢) راجع « الروضة الغناء فى دمشق الفيحاء » (بيروت ١٨٧٩ م) ص ١٣٧ . وراجع المقرى ، نشرة دوزى حـ ١ ص ٥٧٩ .

(٣) « نفح الطيب » نشرة دوزى حـ١ ص٥٧٩ (= حـ١ ص٤٠٦ من طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ)

وتبركت به مراراً ، ورأيت لوائح الأنوار عليه ظاهرة، ولا يجد منصف محيداً إلى إنكار ما يُشاهد عند قبره من الأحوال الباهرة . وكانت زيارتي إياه بشعبان ورمضان وأوائل شوال سنة ١٠٣٧ هـ (١٦٢٧ م) » .

وفى منتصف القرن التاسع عشر كانت ذكراه لا تزال حية بين المسلمين الأتقياء فى دمشق ، فكانوا يزورون ضريحه كل يوم جمعة [١] .

وفى أيامنا هذه يستطيع أى سائح أوروبى ، مستعيناً بدليل « بيدكر » السياحى، أن يشاهد بنفسه وجود هذا الضريح فى صالحية دمشق [٢] .

* * *

وقد تلقى العالم الإسلامى والعالم المسيحى على السواء، وإن اختلف ذلك فى المقدار اختلافاً بيناً، آثار فكره وخياله المبتدع العميقة. لقد حمل بذور وحدة الوجود التى نادى بها ابن مسرة القرطبى إلى أبعد أصقاع بلاد الإسلام ومصنفاته العديدة التى تشيع فيها كلها نفس الروح ، قد انتشرت انتشاراً عظيما فى تركيا وفارس والهند ، وعملت بطريقة فعالة جداً على الانفجارات المستمرة للبدع الإشراقية والثيو صوفية فى شرق بلاد الإسلام . وكتاباه الرئيسان ، وهما «الفتوحات» و « الفصوص » كانا إلى جانب «ديوان» ابن الفارض ومؤلفات الغزالى ــ الينبوع الدافق للالهام عند أولئك الذين أرادوا أن يشفوا غليلهم للمثل

---

(١) « الروضة الغناء فى دمشق الفيحاء » ص ١٣٨ . ــ وقد قال دوزى فى تكملة المعاجم العربية حـ ١ ص ٢٣٢ عمود ١ إن كلمة « جار محي الدين » تطلق فى دمشق على الخيار الخلل لأنه يخلل فى صالحية دمشق حيث يوجد ضريح محي الدين ابن عربى الصوفى الشهير ، وأكبر الأولياء عند الترك ، فهذا العربى والخيار الخلل متجاوران إذن

(٢) دليل بيدكر Palestine et Syrie ص ٣٥٥ : « إن أجل المساجد مقام على ضريح محي الدين ابن عربى . ويزعمون اليوم أنه مدفون فى غرفة مجاورة للمسجد ، يأتى الناس لزيارتها » . ــ وماسينيون فى كتابه « عذاب الحلاج » (باريس جيتنر سنة ١٩٢٢) حـ ١ ص ٣٨٤ ــ ص ٣٨٥ أورد صورة فوتوجرافية جميلة لضريح ابن عربى فى حالته الراهنة.

العليا الدينية ، من مفكرين روحانيين يتشوقون، في إيران وفي البلاد الناطقة بالعربية ، إلى تفسير الكون تفسيراً صوفياً ، منذ أيام ابن عربي حتى أيامنا هذه [١] . وكتبه لا تزال حتى اليوم تخرج من مطابع القاهرة وبمباى واستانبول [٢] . ومبادىء وحدة الوجود الصوفية التي قال بها ورموز لغتـه المستترة تعرض وتفسر بحرص شديد في معاجم اصطلاحات الصوفية [٣] ، والطرق الصوفية في المشرق الإسلامي تستلهم القواعد العملية والنظرية في تصوف ابن عربي [٤] ، بل إن الشعب الإسلامي رأى في المصير الأليم الذي لقيه السلطان عبد الحميد لما أن خلعه عن عرش تركيا الثوار الظافرون ، تقول إن المسلمين رأوا في هذا المصير تحقيقاً رهيباً لما تنبأ به ابن عربي في أحد [٥] كتبه قبل ذلك بسبعة قرون .

وإيران، وإن باعدت البدعة والانشقاق بينها وبين الإسلام السُّنّي، فإنها رغم ذلك أولت مؤلفات ابن عربي أشد عناية، بل حتى في أيامنا هذه لعل كاتباً لا يؤثر في شعراء إيران تأثيرا خصباً أعظم من ابن عربي ، اللهم إلا جلال الدين الرومي . وعمل على إيجاد هذا التأثير أحد مشاهير الشعراء الصوفية ، بعد وفاة ابن عربي بخمسين سنة ، ألا وهو فخر الدين العراقي ، بكتابه « لمعات » الذي

---

(١) راجع الشرق المسمى « Revue de l'Orient Chrétien سنة ١٩٠٢ عدد ١ ص ١٦١؛ بلوشيه المهدية Blochet Le Messianisme Préf. III

(٢) راجع: بروكلمن G A L ج ١ ص ١٤٢ وما يليها.

(٣) معجم اشپرنجر Slprenger :Dictionary ؛ « تعريفات » الجرجاني؛ « اصطلاحات الصوفية » ، طبعه كلكتا؛ « الجامع في أصول الاولياء » للكمشخانلي، القاهرة سنة ١٣١٩ .

(٤) الكمشخانلي : « الجامع في أصول الأولياء » ، القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٩٩ ومواضع متفرقة .

(٥) وهو كتاب « الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية » (مخطوط باريس ٢٦ – ٧٧) ، ويحتوى على ثلاثة مشجرات سحرية فيها تنبؤات عن مصير آل عثمان ، من بينها نبوءة بسقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك (راجع الشعراني: « الطبقات » ج ١ ص ١٥٩) وقد أخبرني صديقي العالم الاستاذ ماسينيون أن السلطان عبد الحميد أمر بمصادرة النسخ المطبوعة من رسالة مشابهة لهذه منسوبة إلى ابن عربي ، فيها تنبؤ بنهاية آل عثمان .

يقوم على أساس كتاب « فصوص الحكم » لابن عربى ، والذى أصبح منذ القرن الثالث عشر النموذج الأدبى والفكرى لكل الشعراء الصوفية الفرس .
ومن ناحية أخرى ، فإن مذهب ابن عربى فى «الإنسان الكامل»، وهو صدى بعيد — كما سنرى — للعقيدة المسيحية ، قد أثر تأثيراً مباشراً فى عبد الكريم الجيلانى، صاحب الكتاب الرؤياوى apocaliptico الموسوم بإسم «الانسان الكامل » (القرن الخامس عشر)،وبه تأثر كثيراً التصوف المبتدع فى الهند وأندونيسيا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .

ثم إنه بفضل ابن عربى نفذت الروح الأفلاطونية الحدثة وللمسيحية فى حياة الاسلام وأفكاره ، وهكذا استطاعت الثقافة التى شكلت الحضارة الغربية أن تصل —عن طريق الإسلام — إلى آخر حدود العالم الشرقى ، وأن تساعد مساعدة فعالة فى أن يثير اسم أفلاطون والمسيح - فى نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة - أفكاراً وعواطف من أعلى طراز فى المثالية [(١)] .

ومنذ عدة سنوات قمنا، فى دراسات خاصة ، بالبحث فى التراث العلمى والفنى الذى خلفه الصوفى العبقرى المرسى للحضارة الأوربية [(٢)] . ودون أن نكرر ها هنا ما سبق بيانه من مقارنة دقيقة بين آرائه الاشراقية الرئيسية

(١) راجع : براون : « تاريخ الأدب فى فارس » (لندن سنة ١٩١٥) حـ ٢ ص ٤٩٨ ، ص ٥٠٠ ؛ حـ ٣ ص ١٢٤ - ص ١٣٩ ؛ نيكلسون : « دراسات فى التصوف الإسلامى » (كمبردج سنة ١٩٢١) ، المقدمة ص VI - ص VII ؛ ليفى دلا فيدا، «التاريخ والدين فى الشرق السامى » (روما سنة ١٩٢٤) ص ١٠١ . بل إن علماء المسلمين فى هذه الأيام ، فى تركيا والهند ، يعملون مع المستعربين الأوربيين فى دراسة وتقويم مذهب ابن عربى : فقد ترجم خان صاحب خواجه خان كتاب « الفصوص » ترجمة موجزة ونشرها فى مدراس سنة ١٩٢٩ ؛ ونشر اسماعيل فنى فى استانبول سنة ١٩٢٨ دراسة عن وحدة الوجود عند ابن عربى . - وراجع أوتو هرسوفتس فى « الآداب الشرقية » Litterae Orientales (ليبتك ، يوليو سنة ١٩٣٠) العددين رقم ٧٢٦١ ، ٧٣٠٨ .

(٢) راجع : اسين بلاثيوس : « ابن مسرة ومدرسته » ص ١١٥ - ص ١٢٦ ؛ وراجع لنفس المؤلف أيضاً : «الأخرويات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية »، ص ٣٥١ — ص ٣٥٢ .

والآراء البارزة في مذهب ريموندو لوليو المجرد ، يحسن أن نذكر هنا — بسبب أهميته البالغة — ما يدين به دانته أليجييرى لابن عربى ، أو على الأقل للصوفية التابعين لمدرسته ، فقد استفاد من أوصافه للآخرة واستوحاها فنياً في قصيدته الخالدة « الكوميديا الإلهية » . فالواقع أن الشاعر الفيرنتسى (= دانته أليجييرى) استطاع أن يجد في مؤلفات ابن عربى ، وفى « الفتوحات » على وجه التخصيص ، الإطار العام لقصيدته ، أعنى التخيل الشعرى لرحلة مليئة بالأسرار إلى مناطق الآخرة وما تنطوى عليه من معان رمزية ، كما وجد فيها المستويات الهندسية لبناء الجحيم والفردوس ، واللمحات العامة التى تزين مناظر هذه الدراما السامية ، والتصوير العيني المجسم لحياة الأبرار السعيدة المجيدة ، والرؤيا الطوباوية للنور الإلهى وما يصاحبها من وجد وتجل . إنه لا يحق لنا أن ننكر فضل هذا المفكر الشاعر الأسبانى ، المسلم ، أعنى ابن عربى ، على العمل العبقرى الذى قام به دانته أليجييرى فى قصيدته الخالدة التى بلغ بها غاية المجد .

القسم الثانى

ابن عربي : مذهبه الروحى

الفصل الأول

المصادر ، والمنهج ، والخطة

ثبت بالمصادر المختارة — معيار الاختيار — مضمون وخصائص كل منها — المنهج والخطة : مذهب ابن عربى مفصولاً عن وثائقه مقارنة بالروحانية المسيحية قبل الإسلام — الهدف المزدوج .

* * *

من اليسير أن نفهم أن مذهب ابن عربى فى الزهد والتصوف هو فى نفس الوقت الأساس والقمة فى فكره . فإذا كان التجلى الإلهى ، وهو هدف التصوف ، هو البديل من العقل الفلسفى واللاهوتى فى الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة القصوى ، وإذا كان المنهج الوحيد الفعال من أجل كلتا الغايتين هو الزهد الذى يهيء النفس لمثل هذا التجلى[1] ، فإن هذين العلمين سيكونان طبعاً أهم العلوم : ألا وهما الزهد بوصفه المدخل ، ثم التصوف بوصفه الغاية فى كل المذهب . لكن الرابطة الباطنة التى تجمع بينهما ، بوصفها واسطة وغاية ، تبرر مع ذلك أن ندرسهما معاً .

ولقد قدمت صورة إجمالية للموضوعات الرئيسية فى مذهبه الصوفى فى النفس . وذلك فى بحث عنوانه « علم النفس عند محيي الدين ابن عربى »[2] ،

---

(١) يمكن الإطلاع على تفصيل هذه المقدمات فى البحث الذى كتبناه بعنوان : « ابن عربى الصوفى المرسى » ، الكراسة الثانية : « الخصائص العامة لمذهبه » ص ٣ .

(٢) راجع : « أعمال المؤتمر الدولى الرابع عشر للمستشرقين » (باريس ، ليرو ، سنة ١٩٠٦) جـ ٣ ص ٧٩ — ص ١٩١ .

غير مستند إلا إلى بعض المواضع البارزة فى كتابه « الفتوحات » والخطوط العامة لكتابه « تحفة السفرة » . أما البحث الذى نقدمه ها هنا فقد أغفلت فيه كتاب « الفتوحات » إغفالاً يكاد أن يكون تاماً ، لأن ما يتضمنه من وثائق غزيرة ولكنها مختلطة غير متماسكة يجعل من العسير الاستفادة منه :[١] لهذا آثرت الإفادة من مصادر أخرى أكثر تركيزاً وإحكاماً ، سواء بالنسبة إلى الزهد وبالنسبة إلى التصوف ، وهذه المصادر هى التى أورد هنا عنواناتها باختصار: « التحفة » ، « الأمر » ، « التدبيرات » ، « الكنه » ، « المواقع » ، « الأنوار »[٢] .

ومن هذه الرسائل الست ، نعرف من المؤلف نفسه التاريخ الدقيق لتأليف اثنتين منها هما : « التدبيرات » و « المواقع » اللتان تنتسبان إلى عهد شبابه ، أعنى إلى سن الثلاثين والخامسة والثلاثين على التوالى ، وصنفهما فى أسبانيا : فكتاب « التدبيرات » صنفه قبل بدء حياة السياحة خارج شبه جزيرة ايبريا ، وذلك فى مدينة مورور ، وكتاب « المواقع » صنفه فى مدينة ألمرية[٣] . وهذا الترتيب التاريخى له أهميته ، حتى لا نعزو إلى تأثير الأفكار الروحية ومناهج الزهد فى التصوف الشرقى وحدها تكوين مذهب ابن عربى ، لأنه كان قد ألف

---

(١) راجع فى القسم الأول الفصل الرابع . ومع ذلك انتفعت بكتاب « الفتوحات » لعرض مذهب الحب الصوفى وبعض المسائل الأخرى ، كوثائق عرضية متممة .

(٢) نشير هنا إلى هذه الرسائل :

« التحفة » = كتاب تحفة السفرة إلى حضرة البررة . طبع فى استانبول سنة ١٣٠٠ هـ .

« الأمر » = رسالة الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط . طبع فى استانبول سنة ١٣١٥ هـ .

« التدبيرات » = كتاب التدبيرات الإلهية . نشرة نيبرج فى ليدن ، بريل ، سنة ١٩١٩م

« الكنه » = رسالة فى كنه ما لا بد للمريد منه . القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

« المواقع » = كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم . القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ

« الأنوار » = رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار . القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ

(٣) راجع فى القسم الأول الفصل الثانى .

كتاب «التدبيرات» قبل أن يتصل بزهاد المشرق وصوفيتهم، والفصول الأخيرة منفق الزهد، بينما كتاب «المواقع» كرسه كله للنظريات العليا فى التصوف أعنى لمذهب الكرامات. فمن الواضح إذن أن الفضل فى تكوينه الروحى إنما يرجع أولاً إلى التعليم الحى الذى تلقاه من شيوخه الأندلسيين، وإن لم يهمل — كما هو طبيعى — دراسة مؤلفات كبار الصوفية المشارقة والتأمل فيها، مثل «الرسالة القشيرية»، إذ قال صراحة إنه أفاد منها فى بدء سلوكه الطريق[1] وكذلك بعض المصنفات الأخرى مثل «الرسالة» التى كانت تستخدم فى المشرق الإسلامى والمغرب على السواء من أجل دراسة التصوف[2]. ويكفى أن نتذكر المواضع التى ترجم فيها لنفسه فى كتاب «الفتوحات» لندرك فى الحال صـــدق هذه الواقعة وهى أن الأثر الرئيسى فى تكوينه الروحى إنما يرجع إلى التعليم الذى تلقاه من شيوخه فى الأندلس واقتدائه بأكابر الصوفية الذين التقى بهم هناك، فقد صرح فى هذه المواضع بفضل هؤلاء، وكذلك التراجم التى كتبها لخمسة وخمسين شيخاً فى «رسالة القدس»، وهم الذين تتلمذ عليهم وسلك بداية الطريق بإرشادهم، وغالبيتهم من الأندلس[3].

أما الرسائل الأربع الأخرى التى نستفيد منها مصادر لنا فى هذا البحث فليس من المحقق أنه صنفها فى الأندلس. ذلك أن رسالة «الأنوار» قد كتبها فى قونية وهو فى سن السابعة والأربعين. بينما الرسائل الثلاث الأخرى — وهى «التحفة» و«الكنه» و«الأمر» — يحتمل أنه ألفها فى السنوات الأخيرة من حياته[4].

(١) راجع «رسالة القدس» بند ٢٢.

(٢) ومن الكتب التى استفاد منها ابن عربى أكبر استفادة كتاب «الإحياء» للغزالى. راجع بعد فى الفصل الخامس عشر.

(٣) راجع ما قلناه قبل فى الفصلين الأول والثانى من القسم الأول وراجع أيضاً «رسالة القدس» فى مواضع متفرقة.

(٤) راجع ما قلناه قبل فى الفصلين الثالث والرابع من القسم الأول.

ولا حاجة بنا إلى القول بأن المصادر التى اعتمدنا عليها هنا لا تستنفد إمكان البحث فيما بعد فى رسائل أخرى لابن عربى لم تنشر بعد ، فهيهات هيهات ! إذ مؤلفات ابن عربى ، ومعظمها مخطوط ، تشغل فى كتاب « تاريخ الأدب العربى » لبروكلمن حوالى ١٥٠ رقماً.[1] ومع ذلك فإننا لا نعتقد أن دراسة هذه الرسائل G.A.L. غير المنشورة ستكشف عن مفاجآت تغير الملامح الرئيسية للصورة الأولية التى نقدمها هنا للقارىء ، لأن الرسائل الست التى اعتمدنا عليها هنا تعطى فكرة دقيقة عن مذهبه فى التصوف والزهد .

فرسالة « التحفة » خلاصة منهجية لكل مراحل الطريق ، تتألف من تعريفات حرة للألفاظ الاصطلاحية فى كل منها . ورسالة « الأمر » هى نوع من بيان قواعد الزهد ، وتحت كل باب من أبوابها تسرد القواعد والنصائح المتعلقة بالمريدين لتعليمهم على أحسن وجه ، وبالشيوخ لكى يمارسوا مهمتهم على نحو فعال ، وبالإخوان الذين يعيشون جماعة للانتفاع . ثم إن جميع الأحوال الخاصة بحياة الزهد قد روعيت بعناية ، وكذلك ما يتصل منها بالوضع المادى — المسكن والملبس والطعام وتوزيع الأوقات ، الخ — فضلاً عما يتصل اتصالا مباشراً أكبر بالحياة الروحية : مجاهدات المريد ، شعائر البدء فى الطريق ، تلقى الخرقة ، الفضائل ، أعمال التقوى والرياضات ، الصلوات والأناشيد الدينية ، أعمال البر والإحسان ، مراتب الكمال ، الكرامات والمقامات . أما رسالة « التدبيرات » فسنفيد من الفصول الأخيرة منها وحدها ، وهى خلاصة موجزة لقواعد الزهد سيفصلها ابن عربى فيما بعد فى كتابه « الأمر » حتى ليكادا يتفقان فى الترتيب اتفاقاً شبه تام دائماً . وهذا الاتفاق له مع ذلك قيمته المستندية التى أشرنا إليها من قبل للبرهنة على أن مذهب ابن عربى فى التصوف والزهد كان قد تكون فى الأندلس ، قبل ارتحاله عنها إلى المشرق . — أما الرسالة الشديدة الإيجاز التى

---

(١) بروكلمن : « تاريخ الأدب العربى » G.A.L. جـ ١ ص ٤٤٢ — ص ٤٤٨ .

عنوانها « كنه ما لا بد للمريد منه » فهى نوع من التذكرة بالوصايا التى يجب أن يعمل بها المريد وتتعلق بتوزيع أوقاته ، ومحاسبة ضميره، والتأمل فى الموت، والمناقب، الخ. — وأخيراً فإن الرسالتين الباقيتين ، وهما « المواقع » و « الأنوار » تزيداننا بياناً عن مذهب ابن عربى فى التصوف : فالأولى منهما هى فى الواقع دراسة مضطربة لجميع الكرامات (الرؤى، والكلمات، والإلهامات، وخوارق العادات) التى يحظى بها الصوفى ثمرة لما حصله من فضائل ؛ وأما الثانية فتصف المدارج المختلفة فى التأمل الصوفى، والاستعدادات المتعلقة به، والوسيلة المؤدية إلى بلوغ ممارسة الخلوة الروحية ، وثمارها وهى الكشف والتوحيد المحوّل .

وقد تجنبت استغلال هذا الكنز من المعلومات المتعلقة بالتصوف والزهد المدفون فى كتاب « الفتوحات » للأسباب التى أشرت إليها من قبل ؛ وهذا الكتاب بأجزائه الأربعة يعالج جميع المسائل التى أجملها فى الرسائل التى اعتمدنا عليها . [1] ولم يشذ عن ذلك إلا مايتعلق بدراسة مذهبه فى الحب الصوفى ، فقد اضطررت فى ذلك إلى الرجوع إلى كتاب « الفتوحات » ، لأنه لم يعالجه فى الرسائل الأخرى معالجة كافية .

* * *

وقد آثرت بالنسبة إلى هذه المصادر أن أضعها فى ختام هذا البحث قسماً ثالثاً من هذا الكتاب، بدلا من الاتيان بها فى ثنايا العرض مترجمة؛ فبهذه الطريقة سيصبح العرض المذهبي متصلا سهل المتابعة ، مع الإشارة فى كل مسألة إلى النصوص التى تؤيدها وتستند إليها . [2] .

---

(١) راجع ما قلناه من قبل فى الفصل الرابع من القسم الأول .

(٢) فى هذه الإشارات أحلنا إلى أرقام الصفحات فى النص العربى ؛ كما أننا نثبت هذه الأرقام فى الترجمة بين قوسين معقوفين [ ] تسهيلا للبحث .

[لم نثبت هذه النصوص أولا لأنها بين يدي القارىء العربى ؛ وثانياً لأننا بسبيل التحقيق النهدي لها — المترجم]

وعلى هذا النحو أيضاً يمكن أن نضمّن فى العرض المذهبى مقارنات موحية بالمذاهب والأساليب الشائعة فى الرهبانية المسيحية الشرقية ، وهـذا من شأنه أن يعين على حل المشكلة التاريخية المعقدة ، مشكلة أصول الروحانية الإسلامية التى طالما أثار الباحثون الجدل حولها ، كما أشرنا إلى ذلك فى مقـــــدمة هذا الكتاب .

إن الإسلام – وروحانياته – قد نشأ فى وسط جغرافى – بلاد العرب ، سوريا ، مصر ، فارس – كان فى الوقت نفسه قلب الحضارة القديمة ، وميداناً لتعايش أشد الأفكار الدينية والفلسفية تبايناً : من ناحية كانت هناك الأفلاطونية المحدثة السكندرية التى كانت فلسفة و؛ وصوفية وثيورجية (على الأقل عند ممثليها المتأخرين خصوصاً يمبليخوس وأبرقلس) فى وقت واحد ، ومن ناحية أخـــرى كانت هناك الغنوصية التى نشأت من خليط متفاوت من العناصر الهلينية والشرقية وكانت إلى جانب كونها فرقة دينية مذهباً صوفيا نظريا : ومن ناحية ثالثة كان ثمت الزهد المسيحى الذى كان بطبعه منهجاً عملياً فى الحياة ، وإن كان يتضمن فى داخله بذور تصوف نظرى مع ذلك . وينبغى أن نضيف إلى هذه العناصر الثلاثة متداخلة ، عوامل من الممكن أنه كان لها تأثيرها فى نشأة الروحيات الإسلامية ، ونعنى بها النماذج البعيدة جداً للبوذية الهندية . (١) على أن حل هـــذه المشكلة يقتضى القيام بتحليل دقيق للوثائق الإسلامية ذات الأثر التاريخى البارز ، وذلك من أجل عقد المقارنة بين ماورد فيها من أفكار ورموز ومجاهدات روحية وبين النماذج المحتملة ، حتى يمكن أن نستنتج بطريقة علمية الدور المتفاوت القوة الذى كان لهـــذه النماذج فى نشأة الروحانيات الإسلامية . ودون أن أطمع فى أكثر

---

(١) راجع فيما يتعلق بهذه المسألة كتاب ماسينيون : « بحث فى نشأة المصطلح الفنى فى التصوف الإسلامى » ص ٤٥ – ص ٨٠ ، فقد عرض صورة جامعة للتأثيرات الأجنبية التى ربما أثرت فى نشأة الروحانيات الإسلامية ، وناقش احتمالات كل منها ، وذكر المدافعين عن مختلف الفروض التى قيلت فى هذا الصدد .

من محاولة موقتة ، سأتعرض — على هامش كل مسئلة فى التصوف والزهد آثارها ابن عربى — لنظائرها المتقدمة عليها فى كتب الرهبانية للسيحية قبل الإسلام، وإن اطلاعى عليها لأيسر . [١]

وهكذا فإن هذه الدراسة عن روحانيات ابن عربى تحقق — على نحو متواضع هدفين : فهى تسهم من ناحية فى إيضاح لغز أصول الزهد والتصوف فى الإسلام ومن ناحية أخرى تقدم عن الدراسة للقارنة للظاهرة الدينية وثيقة مهمة، وذلك لأنه كالاحظ بحق بينار دلا بوليه Pinard de la Boullaye [٢]، كتب التصوف والزهد التى وضعها منشئو المدارس أو الطرق — كما هى الحال هنا لا تقتصر قيمتها الإخبارية على الحياة الروحية لصاحبها ومواهبه النظرية ، بل تمتد أيضاً — بما لها من تأثير عميق واسع فى نفوس الأتباع — إلى أن تكون وثائق ثمينة تركز فى كلمات دقيقة الأفكار التى يقول بها جمهور كبير من الأتباع وماعانوه من تجارب روحية. وإن شخصية ابن عربى الفكرية والصوفية القوية لتسود كل التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية. ولهذا لم يطلق عليه اسم «محيى الدين» لسبب آخر ، إنما لقب بذلك لأنه أحيا الحياة الدينية وجددها ، كما لقب أيضاً «بالشيخ الأكبر» سواء عند السنة وعند الشيعة الفرس [٣] .

---

(١) المصدران الرئيسيان اللذان اعتمدت عليهما فى هذه المقارنة هما :

Pourrat : La spiritualité Chrétienne : I, Les Origines de l'Eglise au moyev âge. Paris, Le Coffre, 1918. (2),

Besse : Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451). Paris, Oudin. 1900.

وكلا المؤلفين اعتمد على مصادر أصيلة من كتب الآباء والرهبان ، ذكرت فى هوامش صفحات الكتابين .

(٢) راجع كتاب L'Etude Comparée des religions (Paris, Beauchesne. 1925, tone II, pp. 295—6,

(٣) راجع ماسينيون : «الحلاج» (باريس : جيتنر ، سنة ١٩٢٢) ص ٣٧٧ ؛ أسين «ابن مسرة» (مدريد سنة ١٩١٤) ص ١١٤ — ص ١١٥ .

الفصل الثاني

المبادىء الأساسية في الروحانيات

الزهد والتصوف — وجودهما فى الإسلام بوصفهما علمين مستقلين — الفوارق بين كليهما فى نظر ابن عربى — مضمون كل منهما — الصلات المتبادلة بينهما — اللطف ، مبدأ الروحانيات تصوره وضرورته — أنواعه — آثاره .

* * *

على الرغم من أن الزهد والتصوف فى مذهب ابن عربى لا يبدوان — كما هو طبيعى — بنفس الدرجة من الاستقلال والتمايز الفنى التى يبدوان عليها فى الروحانيات المسيحية منذ القرن السادس عشر ، فإنه من الممكن القول إن كليهما وجد منذ عهد بعيد بأسماء مختلفة ولكن مع تشابه فى المضمون المذهبى ، وكانا بمثابة فرعين منتزعين من جذع اللاهوت . أجل إن الغزالى (القرن الحادى عشر) قد ميّز بين علم التوحيد وبين الأخلاق الدينية ؛ لكنه نظر إلى هذه الأخيرة على أنها علم مستقل بذاته بإزاء الأخلاق العملية أو العلم العملي الذى ينظر إليه على أنه إعداد وسبيل إلى التصوف الذى هو عنده زهد تطهيرى[1] وبينما نرى اللاهوت الصوفى فى المسيحية لا يوجد عنه كتب مستقلة قبل القرن السادس عشر[2] نرى على العكس من ذلك أنه انتظم علماً فى الإسلام من القرن الثانى

---

(١) واجع أسين : « تصوف الغزالى » بيروت سنة ١٩١٤ Asin : La mystique d'al - Gazzâli.

(٢) راجع Pourrat الكتاب السابق الذكر حـ٢ ص ١٩٨ ، ٥٠٧ .

حتى الرابع الهجرى ، أى من الثامن إلى الحادى عشر الميلادى . ومن بين هذه الكتب المنظمة فى التصوف « كتاب اللمع » الذى ألفه السراج حوالى سنة ٧٠٠[1] م. ونشره وحلله رينولد نيكلسون[2]. على أن هذا التقدم التاريخى يجب ألا يثير عجبنا لأنه ظاهرة عادية فى كل مظاهر الحضارة الإسلامية : إن الإسلام فى الشرق كان الوريث لتراث الحضارة القديمة : اليونانى والمسيحى على السواء فى وقت كان الغرب فيه فقيراً فى العلم كل الفقر ، فاستطاع عن سعة أن يحافظ وينمى وينظم المعارف الفلسفية والدينية التى خلفها العلم اليونانى والتقاليد الرهبانية والآباء المسيحيون[3].

وابن عربى وجد هذين العلمين : الزهد والتصوف ، وقد نُظِّما من قبل . وعنده أن الفارق بين كليهما هو فى هذا : أن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة : أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التى تبين للنفس معايير ما يجب عليها اعتقاده وعمله لعبادة الله وبلوغ السعادة القصوى ، والثانى يتألف من مجموع التجارب التى تصل إليها النفس بنور الإيمان ، تبعاً لمقاماتها فى المعرفة وهى بسبيل عبادة الله ، أعنى أنه يتألف من الأفكار والعواطف أو الانفعالات الدينية التى هى فى آن واحد عِلَلٌ ومعلولات للفضائل . ولهذا فإن ابن عربى يسمى أولها باسم العلم « الرسمى » ، والثانى باسم العلم « الذوق » . والزهد علم عملى ، وفن لعبادة الله ، ومنهج فى الحياة ، وأداة تؤهل للتصوف .

---

(١) [كذا ورد فى نص المؤلف ! وهو خطأ طبعاً ، لأن أبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى ، مؤلف كتاب « اللمع فى التصوف » قد توفى فى رجب سنة ٣٧٨ هـ (أكتوبر — نوفمبر سنة ٩٨٨ م). فلعل هنا خطأ مطبعياً صوابه : سنة ١٠٠٠ م] .

(٢) فى سلسلة جب التذكارية ، المجلد رقم ٢٢ ؛ ليدن ، بريل ، سنة ١٩١٤ .

(٣) قام ماسينيون بدراسة أصول وتطور اللاهوت الزهدى والصوفى فى الإسلام ، وذلك فى كتابه العظيم الذى أشرنا إليه من قبل وهو : « عذاب الحلاج » ثم فى كتابه : « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى » (باريس ، جيتنر سنة ١٩٢٢) .

أما التصوف فمعرفة تجريبية ، وذوق لأحوال المعرفة التى تولدها فى النفس المجاهدات الزهدية ، ولكن التصوف ليس مجرد علم نفس طبيعى ، وإن كان هذا ينطوى فى مضمونه لأنه يقوم بتحليل وتفسير الظواهر الخارقة للشعور كلما أمكنه ذلك ، أعنى تفسير أسرار الحياة الروحية (التجليات والمواجيد والكرامات) ، والشواهد على صحتها[1] .

وعلى الرغم من أن ابن عربى يجعل اليقين من شأن نور الإيمان وحده وينكر - كما نعرف -[2] على العقل الطبيعى أن يكون معيار الحق فى أى مبحث ، فإنه من الواضح أن الزهد كما تصوره سيحتاج إلى إكماله ببعض المبادىء المنتزعة من اللاهوت الدوجماطيقى (= علم الكلام) والأخلاق الدينية وعلم النفس . بين أنه لاينزل إلى تفصيلات هذه المبادىء : لأنه يفترض أنها معروفة جيداً ، بل يكتفى بسردها بإيجاز ، ثم يحط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية ، لخطورة ذلك على الحياة الروحية ، كما لاحظ الغزالى أيضاً . إن المؤمن ينبغى أن يقتصر على تعلم المبادىء الدينية والأخلاقية والعبادات ومبادىء الزهد الضرورية فى كل حالة[3] .

ولا نقصد من هذا أن كتب ابن عربى ينقصها البحث فى مذهب الصوفية فى الرذائل وأضدادها من الفضائل ؛ لكنه بخلاف الغزالى كان يكتب خصوصاً للمؤمنين الورعين الذين كرسوا أنفسهم للحياة الروحية ، لا لجمهور المؤمنين العاديين ، لذلك هو يفترض مقدماً أن أولئك يعرفون قواعد السلوك والأخلاق التى نشرها الغزالى فى الربع الثالث من كتاب « الإحياء » ، ويكرس كل جهوده للتصوف .

(١) « المواقع » ص ١٨ — ص ١٩ . (٢) راجع « الخصائص العامة لمذهبه » بند ٣

(٣) « المواقع » ص ٣٥ ، ٥٣ — ٥٥ .

وبلذ للناس القول بأن الأساس الأخلاقي لمذهبه الصوفي مأخوذ من أرسطوطاليس ، وهو المذهب التقليدي في الإسلام . ويوجد موجز لهذه الأخلاق ينسب إلى ابن عربي ، لكن ليس فيه أي شيء جديد يستحق منا أن نعرضه ونحلله هاهنا ، فضلا عن أن لهجته العقلية أو غير الدينية تجعل من المحتمل جداً أن يكون منحولا على ابن عربي[١] .

أما الأساس النفساني لمذهبه الصوفي فقد درسناه في رسالة خاصة[٢] ، فوصفنا رأيه في الظواهر النفسية السوية ، الفكرية منها والانفعالية ، وأوضحنا مذهبه الميتافيزيقي ، وأصل الروح وغايتها ؛ ودرسنا علم النفس الصوفي عنده ، أعني تحليل ابن عربي للظواهر النفسية الخارقة. والقسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة، وهو المتعلق بعلم النفس التجريبي السوي ، هو في جوهره أفلاطوني محدث ، وأفلوطيني على وجه التخصيص ، وإن بقيت فيه آثار أرسطية بارزة ؛ والقسم الثاني هو تكييف للنزعة النفسانية الشاملة عند أفلوطين مع العقيدة الإسلامية . والقسم الثالث ، وهو علم النفس الصوفي عنده ، بحث أكثر أصالة وانطلاقاً ، بسبب طابعه التجريبي : فقد عرضنا فيه التحليلات التي قام بها ابن عربي للأحوال التي تتألف منها المواجيد : عدم الشعور التدريجي المصحوب بظواهر

(١) عنوانه : « كتاب الأخلاق » (القاهرة بغير تاريخ) ويتألف من ٦٠ صفحة من القطع الصغير . وليس من المؤكد عندي أن الكتاب لابن عربي ، لأنه ليس في هذا الكتاب أية إشارة إلى سائر كتبه ، والمذهب الأخلاقي الوارد فيه : تنقصه كل عاطفة دينية ، وهو أمر لا يمكن تفسيره خصوصاً وأن التاريخ الذي يقول الناشر ان ابن عربي ألف هذا الكتاب فيه هو سنة ٥٩١ ، أي قبل رحلته الى المشرق، وكان قد دخل طريق التصوف نظرياً وعملياً قبل هذا التاريخ (راجع هنا القسم الأول ، الفصل الثاني) . وليس من البراهين على صحته أن ابن عربي أشار في « الفتوحات » (ح ٤ ص ٥٩٥ — ص ٥٩٦) الى أن له كتاباً صغيراً بنفس العنوان ، ألفه في ذلك التاريخ ، لأن هذا يختلف عن الكتاب المطبوع ، لأن هذا كما قلنا لا يبحث الا في طبيعة العادات الأخلاقية وأسبابها وأنواعها، وتقسيمها الى خيرة وشريرة، وإصلاحها ثم الأخلاق التي يتميز بها الانسان الكامل .

(٢) راجع : أسين : « علم النفس عند محيي الدين ابن عربي (باريس لير و، سنة ١٩٠٦).

انفعالية وامتثالية . ومن البين أن هذا القسم الثالث أكثرها فائدة بالنسبة إلى هذا البحث الذى فيه نتمم ما بدأناه فى ذلك البحث الأول الذى كنا قد اقتصرنا فيه على الاعتماد على بعض المواضع فى كتابى « الفتوحات » و « التحفة » .

والآن وقد وضعنا الخطوط العامة للحدود غير الواضحة التى تميز الزهد من التصوف ، ينبغى أن نذكر أن الزهد لا يهم ابن عربى من حيث ما فيه من أمور مشتركة بين المؤمنين العاديين ، بل إنما يهمه من حيث ما فيه من أمور خاصة لأولئك الذين يتطلعون إلى الكمال الصوفى ، فى عزلة عن الدنيا ، لأن الزهد الذى يدعو إليه ابن عربى هو فى جوهره زهد الخلوة ، ومن هنا ارتباطه الوثيق بالتصوف . والواقع أن ابن عربى[1] يقول بوجود توازٍ مستمر بين ظاهرة الزهد وظاهرة التصوف ، بين الفضائل وبين الكرامات أو المنح الإلهية : فالفعل الظاهر للفضيلة يناظره دائماً كثمرة له ، تجربة (وجدانية أو انفعالية) باطنة روحية لكن هذه التجربة تولّد بدورها إذا كانت صادقة فعلا ظاهراً للفضيلة أعلى درجة وظاهرة زهدية أخرى . وعلى هذا فإن الظاهرة الصوفية تقوم بين ظاهرتين زهديتين : ما يولّد وما يتولد عنها . وهذا قانون عام ليس له إلا استثناء واحد : فبعد الظاهرة الصوفية للوجدان الأعلى ، الذى يسميه ابن عربى باسم الوجدان الذاتى وهو يساوى الاتحاد المحوّل النهائى المستمر ، لا يتولد أى فعل زهدى ثمرةً لهذا الوجدان .

* * *

وابن عربى ينظر إلى « التوفيق » على أنه البذرة الأولية لكل ظاهرة زهدية وصوفية . ومن هنا ينبغى بيان آرائه اللاهوتية فى هذه المسألة الأولية فى حياة الروح[2] .

---

(١) « المواقع » ١٦٩ .
(٢) « المواقع » ١١ ، ١٢ ، ٥٢ ، ٩٣ ، ١٣٣ .

إن التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للعبد لـكى تـكون أفعاله موافقة لما تقضى به الشريعة الإلهية . وفـكرته تتضمن عوناً مزدوجاً ، إشراقياً وعملياً ، كما هو الحال فى اللاهوت المسيحى ، إذ هى صدى واضح له . وهذا التوفيق ليس ضرورياً فقط للنجاة ، بل هو أيضاً ضرورى لـكل فعل خير وإن كان خيره طبيعياً . وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها . وأكثر من هذا فإن ابن عربى — وهو فى هذا يتفق مع القديس[١] أوغسطين — يصرح بأن التوفيق ضرورى حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله .

وفضلا عن انقسامه أساساً إلى إشراق وعملى، فإنه ينبغى تقسيم كلا القسمين إلى قسمين آخرين : توفيق طبيعى ، وتوفيق خارق للطبيعة أو دينى ، وفقاً لـكون أثره ينحصر فى مجرد معاونة الإنسان على جعل أفعاله مطابقة لما يقضى به القانون الطبيعى ، أعنى العمل المستقيم ، أو أنه يتجاوز النظام الطبيعى فينير الإرادة ويحركها إلى فعل الإيمان بالله ووحيه ابتغاء ممارسة الفضائل اللاهوتية ، والصعود فى درجات الـكمال الروحى ، من المحاسبة التى هى أصل التوبة حتى الوقوف مع الله والإشراق الصوفى .

وأخيراً ينقسم التوفيق إلى مباشر وغير مباشر ، وفقاً لـكون الله ينير ويحرك دون أدوات ، أو يستعين فى ذلك بمذهب أناس آخرين وإرشادهم والاقتداء بهم .

وإذن ففى نقطة ابتداء العملية الزهدية التصوفية نجد التوفيق بمثابة بذرة أو جرثومة أولية . وابن عربى يرسم منحنى هذه العملية بألفاظ محددة : التوفيق ، الفضيلة ، التحقق (الإيمان الحى) ، الفناء ، الاتحاد بالله ، التجلى ، الـكرامات .

إن النفس هى محل التوفيق ، ولهذا هى مقام الله ، كما أن النفس المحرومة

---

(١) راجع Tixeront : Histoire des dogmes II, 482

من توفيق الله هي مقام الشيطان . وابن عربي يوزع المواضع في النفس لمقام الله وتوفيقه توزيعاً خيالياً على نحو غير مستقر في كتبه : فأحياناً[١] يذكر خمس منازل متداخلة هي : النفس ، القلب ، الروح ، السر ، سر السر ؛ وأحياناً أخرى[٢] يذكر ستاً ، ولكن بألفاظ مادية لا نفسية كالتي أوردناها في التوزيع السابق ، وهي : القلب ، الشغف ، الفؤاد ، حب القلب ، سويداء القلب ، المهجة ، والدم .

ويناظر كلاً منها وظيفة معينة من وظائف التوفيق على هذا الترتيب: الإيمان المحبة والعشق ؛ المشاهدة أو الرؤية الإلهية ، الحضرة الإلهية ، المكاشفات الغيبية التجلي[٣] .

* * *

والآن وقد بينا هذه المبادىء الأساسية في روحانية ابن عربي ، فلننظر كيف تتحقق في الحياة أولاً ، وفي مذهبه في الزهد والتصوف ثانياً ، وإن كان من العسير الفصل بين كلا الأمرين فصلا تاماً .

(١) « الواقع » ٨٩ ، ١٢٢ ، ١٤١

(٢) « التحفة » ٧

(٣) « التحفة » في الموضع نفسه — ولاحظ التشابه بين توزيعات منازل النفس هذه وبين التوزيعات التي قال بها في التصوف المسيحي المصنفون الفلمنكيون والألمان والأسبان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . — وسنرى فيما بعد (في الفصل الخامس) أن ابن عربي في مواضع أخرى يقسم منازل النفس إلى ثلاث : النفس والقلب ، والروح .

الفصل الثالث

أجناس الحياة الروحية [1]

النباذ في الدنيا — حياة الخلوة والرباط — أنماطها — العابدات والأغافيات في الإسلام — فوائد ومضار حياة الخلوة وحياة الرباط — عدم ثبات رأي ابن عربي في هذه المسألة — الطريقة وأصلها المسيحي — طريقة ابن عربي — تنوع الطرق الصوفية في الإسلام في الأندلس — فكرة الشيخ وما يناظرها في المسيحية — الضرورة إليه ومناقبه في نظر ابن عربي .

* * *

أشرنا إلى أن ابن عربي يهتم في رسائله اهتماماً خاصاً ، وإن لم يكن محصوراً بدراسة الحياة الروحية عند العباد . كذلك نراه يشير إلى قواعد الزهد التي يوصي بها للمؤمنين الذين يعيشون في الدنيا ، ولكنها إشارة عابرة عرضية . وابن عربي يرمي في ذلك إلى الوصول إلى أن يعيش المؤمنون العاديون إما معتزلين للدنيا ، أو في الدنيا ولكن عيشة الزاهدين قدر المستطاع .

وهكذا نجد جميع أنماط الحياة الدينية تقريباً التي توجد في الرهبانية المسيحية تظهر في القواعد الدقيقة التي يضعها في رسائله .

فأولاً في مطلع حياة الخلوة ودون التوغل في درجاتها ، يستطيع العابد في الدنيا بل يجب عليه أن يوفق بين مشاغله الدنيوية وما تقتضي به قواعد

---

(١) « الأمر » ومواضع متفرقة ؛ « الكنه » ٤٣ ، ٤٧ ؛ « التدبيرات » ٢٣٣ ، ٢٣٨ ؛ « الأنوار » في مواضع متفرقة . قارن Besse فصل ٢ ، ٣ .

الـكمال الروحي ووصاياه ، وهذا شبيه بأتباع الطريق الثالثة التي نظمت في أوربا في القرن الثالث عشر[١].

ويوجد في داخل النظام الديني بالمعنى الحقيقي نوعان أساسيان للخلوة ، كما في المسيحية : الخلوتيون، والمرابطون. وكلاهما يمثل أنواعاً متشابهة لما في الرهبانية المسيحية: ففي داخل الحياة المشتركة وفي الخلوة يكرس المريدون أنفسهم إما للحياة التأملية ، أو للحياة الفعالة الداعية، أو لحياة السياحة والأسفار .والتأمليون الذين يعيشون في صلوات دائمة ، والشحاذون والذين يتظاهرون بالجنون تواضعا ورياضة كانوا غير نادرين في الإسلام، وإن لم يكونوا طرقاً مستقلة كما في المسيحية وأكثر من هذا : يبدو أن طريقة الأخوات الأغافيات[٢]، التي عرفت في المسيحية حتى القرن الخامس ، وجدت أيضاً أحياناً في الإسلام ، إذا كان لنا أن نحكم من تحريم ابن عربي لها تحريماً قاطعاً ، وذلك حينما يحظر على أتباعه الاتصال والمواخاة مع النساء العابدات[٣]. ورغم هذا فإن ابن عربي نفسه كان يعيش مع إحدى هؤلاء العابدات في أشبيلة ، وهي نونة (Nuna) فاطمة[٣].

---

(١) كانت هذه الطريقة الثالثة للحياة الدينية هي الأكثر شيوعاً في اسبانيا الاسلامية ، إن لم تكن الوحيدة . فمعظم الشيوخ الذين ذكرهم ابن عربي في « رسالة القدس » كانوا يعيشون من كسب أيديهم أو من ممارسة مهنة حرة في الدنيا وهذا بيان بأشهر ماذكره ابن عربي من هذه المهن :حجام،صانع البرغات ، فلاح،جراح،شكاز،خياط القلنسيات ، حداد،معلم في مدرسة ، فاخراني ، خراز ، خياط ، صانع حرير ، حناوي ، صانع الأواني ، بائع البابونج ، عشاب ، اسكافي .

(٢) هذا الاسم يطلق على الراهبات اللاتي تعيش كل منهن في صحبة راهب وقد بين الذين كتبوا في الزهد الأخطار الناجمة عن هذا الاختلاط مثلما فعل افراتس Afrastes يوحنا الذهبي الفم،وغريغوريوس ــ إلى أن قضى على هذه العادة بالقانون الذي أصدره ثيودوسيوس الشاب ، في سنة ٤٢٠ م . راجع Besse ص ٦٤ .

(٣) راجع « الأمر » ص ١٠٠ ، حيث يرد اعتراضه على مواخاة النساء ، وكأنه يشير بذلك إلى هذا النظام ويدل أيضاً على وجود هذا النظام في الاسلام ماذكره بوضوح ــ وإن كان حديثاً ــ الكمشخانوي (القرن التاسع عشر الميلادي) في كتابه « جامع الأصول » (القاهرة سنة ١٣١٩هـ) ص ١٥٠ ، فقد نهى عن مخالطة النساء الأجنبيات اللواتي يسميهن =

ولقد شغل الزهاد المسيحيون بمسألة الاختيار بين حياة الخلوة وحياة الدير شغلا عظيما فأشاد كزيانو Casiano والقديس نيلو Nilo والقديس باسيليوس وبالجملة كل آباء الكنيسة بالفوائد الروحية التى يجنيها المريدون من حياة الدير فى تكوينهم الروحى . ذلك أن الحياة المشتركة تهيء فرصاً دائمة لممارسة فضائل عديدة — مثل المحبة ، والتهذيب الأخوى ، وحسن القدوة ، والتواضع والطاعة — مما لايوجد فى حياة الخلوة . وفى مقابل ذلك نجد أن حياة الخلوة أنجع فى تحقيق السلام الروحى الذى لاغنى عنه من أجل التأمل . وبعد أن وازن القوم بين منافع ومضار كلتيهما ، أوصوا بتفضيل حياة الدير للمريدين ابتغاء حسن تكوينهم، ولم يوصوا بحياة الخلوة إلا لأولئك الذين كبحوا شهواتهم فى معاملاتهم مع إخوانهم وبفضل إرشاد شيوخهم ، فأصبحوا بذلك معدين لحياة التأمل . والوقائع تؤيد هذا ، فإنه على الرغم من أن حياة الخلوة سبقت تاريخياً حياة الدير ، فإن هذه الأخيرة مالبثت أن انتصرت وأبعدت حياة الخلوة . فى العالم المسيحى . وشيئاً فشيئاً زالت الخلوات منذ القرن السابع بمقدار ما ازدادت الأديرة[١] .

هذه الموازنة الدقيقة، بل ماهو أدق من ذلك ، قد أقامها الصوفية المسلمون بين فوائد ومضار كلٍّ منهما . والغزالى فى « الإحياء[٢] » عددها وحللها بعمق، ناسباً إلى الخلوة زيادة فى السعة والحرية فى التبتل والتأمل ، وملاذاً أفضل

= بعض الصوفية بالبنات أو الأخوات . — راجع فيما يتصل بوجود رباطات للعابدات فى الاسلام منذ القرن الثانى للهجرة ، وبالجملة ما يتعلق بنشأة الحياة الرباطية فى الاسلام — آسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص ١٢ — ص ١٤ .

(٤) راجع ماقلناه من قبل فى القسم الأول، الفصل الثانى ، و « رسالة القدس » بند ٥ . وابن عربى فى رسالة القدس » (II c) يتحدث بصراحة عن المرأة التى اختارها (الصوفى) بمثابة « أخت فى الله » .

(١) راجع Besse ص ٢٧ — ص ٣٦ ؛ و Pourrat ج ١ ص ٤٠ — ٤٤ .

(٢) راجع آسين : « الغزالى : مذهبه فى التوحيد والأخلاق والزهد » ص ٤٠٧ — ص ٤٢٦ .

ضد الخطايا المتضمنة فى الحياة المشتركة : مثل الوشاية والنفاق والحسد والبغضاء والطمع ألخ ... فى حين أن الحياة المشتركة تيسر أسباب الحياة، والتعليم والتربية الروحية ، والعزاء للنفس وللغير ، والقدوة الحسنة ، وأعمال الإحسان والبر ، والتواضع ، ومعرفة عيوب النفس لإصلاحها ، ألخ ... والنتيجة التى يستخلصها الغزالى من هذه الموازنة الدقيقة تتفق فى أساسها مع ما يقول به الصوفية المسيحيون حين يقررون أن الأفضل لمن لم يقمع شهواته أن يتخذ الحياة المشتركة لا حياة الخلوة .

بيد أن مذهب ابن عربى ليس صريحاً كل هذه الصراحة[1] . فلبلوغ الكمال فى طريق التصوف يجب على النفس أن تتخلص من كل تعلق بالدنيا وأن تسعى للأنس والاتحاد بالله وحده عن طريق الذكر ، ولهذا فمن الواضح أن المريد يجب أن يبدأ بحياة الخلوة ؛ لكن ابن عربى لا يجهل فضل الشيخ وضرورته ، إذ هو بمثابة الطبيب للنفوس وعليه أن يرشد المريد ويعلمه ويربيه. ولهذا فإنه مع اعترافه بفوائد الخلوة المطلقة ، فإنه لا ينصح بالخلوة المطلقة إلا للمريدين الذين تم تعليمهم. على أن صحبة الشيخ أفضل ، بشرط تجنُّب أهل الدنيا بل وتجنبُ إخوانه من تلامذة الشيخ .

وهذا التردُّد فى موقف ابن عربى انعكاس للوسط الغربى الذى نُشِّئ فيه ابن عربى : إذ يلوح أن أسبانيا الإسلامية لم يكن فيها ، كما فى الشرق الإسلامى ، نظام الرباطات أو الخانقاهات التى فيها تجرى الحياة المشتركة بين الإخوان وفقاً لنظام شبيه بما فى الأديرة النصرانية . ونحن شاهدنا[2] كيف أن ابن عربى نُشِّىء تحت إرشاد وتعليم شيوخ روحيين مختلفين درس على

(١) « التدبيرات » ص ٢٣٥ .

(٢) راجع القسم الأول الفصلين ١ ، ٢ « وروح القدس » بنود ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٤٢ ، ٥٤ ، ٥٥ .

الواحد بعد الآخر ، وحده أو فى صحبة أخوان له مريدين أحياناً فى المساجد ، وأحياناً ثانية فى منازل هؤلاء الشيوخ أنفسهم ، وأحياناً ثالثة فى منزله هو ، مع حضوره للدروس يومياً ولزومه لخدمتهم . نعم ، لم توجد فى أسبانيا الرباطات أو الخانقاهات التى شاهدها ابن عربى بعد ذلك فى المشرق ، فلما شاهدها انتابه مزيج من الدهشة والنفور ، وفى «رسالة القدس[١]» تحدث عن الحياة الانحلالية التى تدب فيها . إن أسبانيا كانت فى التعليم[٢] المدنى وفى التعليم الروحى على السواء تدين بفكرة الحرية الخالية من قيود النظام الرتيب : كان كل إنسان يختار بنفسه الشيخ الذى يروقه ، حتى إذا أخذ حظه منه تركه إلى غيره فى نفس الناحية أو فى ناحية أخرى . على أن اجتماع عدد من التلاميذ موقتاً حول شيخ واحد لم يكن أمراً نادراً ، لكن هذا التجمع لم يكن له نفس الخصائص التى لتجمع الرهبان فى الأديرة المسيحية تجمعاً إجبارياً أساسياً ونهائياً . أما فى المشرق الإسلامى فإن التنظيم فى جماعة كان مزدهراً ، نراه فى قيام كثير من الطرق وجماعات الإخوان التى لكل منها نظامها الخاص ، وقد أسسها كبار مشايخ الصوفية والزهاد منذ القرن السادس الهجرى[٣]. وابن عربى عرف هذه الجماعات عن قرب لما أن وصل المشرق، لكنه يبدو أنه لم يدع أبداً إلى الانخراط فى واحدة منها طوال حياته المديدة ، غير أن نفوره فى أول الأمر من هذا النظام أخذ يتلاشى شيئاً فشيئاً ، تحت تأثير البيئة ، إلى حد أنه كتب رسالة « الأمر المحكم المربوط » ، وهى كما ذكرنا من قبل نوع من مدونة القواعد الخاصة بالحياة فى الرباطات[٤].

---

١) راجع « رسالة القدس » ١ .

(٢) ريبرا : « التعليم عند المسلمين فى اسبانيا » ، فى كتابه : « أبحاث ورسائل » (مدريد ميستره ، سنة ١٩٢٨) جـ ١ ص ٢٢٩ وما يليها .

(٣) راجع مكدونلد : « تطور علم التوحيد والفقه ونظام الدولة فى الإسلام » (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ١٧٢ ، ٢٦٦ – ٢٦٩ .

٤) لا يذكر ابن عربى إلا عرضاً من بين انواع حياة الرباطات حياة أولئك المرابطين =

والرهبانية المسيحية بدأت منذ القرن الرابع الميلادى : فإن فلمون لقّن قواعد الطريقة الرهبانية إلى تلميذه القديس باخوم قبل سنة ٣٢٠ م ، وبعدها ظهرت قواعد الطرق التى وضعها فويمن وأشعيا والقديس أنطون والقديس باسيليوس . وكلها تتألف من سلسلة من الجمل القصيرة التى تدور حول الكيفية التى يجب على الرهبان أن يسلكوا وفقاً لها فى الصومعة وحول مائدة الطعام وأثناء الصلوات وفى الأسفار ، وفى الاتصال بإخوانه — فضلاً عن بعض النصائح المفيدة فى الحياة الروحية . وقد بقيت لدينا واحدة من هذه القواعد منسوبةً إلى القديس أنطون ، برواية أو ترجمة عربية ، وهذا دليل واضح على احتمال تأثيرها فى الإسلام [١] . ويشابه هذه القواعد فى الغاية منها نوع آخر من الوثائق هو المسمى « بالوصايا » testamentos ، ويرجع إلى عهد متأخر ، ونموذجه يظهر أنه كان الوصية التى كتبها القديس ثيودورس الاستودبوسى ، رئيس دير ستوديوم Studium فى سنة ٧٥٩م ، وتتضمن توصيات وواجبات متعلقة بالزهد والحياة الديرانية [٢] .

وابن عربى يسمى بعض رسائله الزهدية بأسماء ذات معنى مشابه تماماً : فكلمة « الأمر » معناها الاشتقاقى القاعدة المحددة التى يجب ان يتبعها السالكون الطريق إلى الله ، والفصل الثانى والعشرون من « التدبيرات » والأخير من « الفتوحات » كلاهما عنوانه : « وصية » لأولئك الذين يطلبون الكمال . أما أن « الأمر » يجب أن ينظر إليه على أنه « قاعدة » للصوفية ، فيؤيده

= عند الثغور ، وذلك فى « رسالة القدس » (٢٣) حين يذكر أحد زملائه فى الدراسة وهو أبو العباس أحمد بن همام الزاهد الشاب الذى ترك والدته وخرج إلى الثغور ليرابط فيها ، فمضى إلى ثغر يقال له جلمانية Jerumenba (فى البرتغال   قام اوليفر أسين فى كتابه « الأصل العربى للرباط » (مدريد سنة ١٩٢٨) بدراسة تستند إلى الوثائق عن طبيعة هذا النظام الصوفى الحربى فى الإسلام المشرق والأندلسى ، وكان نموذجاً واضحاً للطريق العسكرية .

(١) راجع Besse الفصل الرابع

(٢) راجع Pourrat ص ٧٢ ؛

أيضاً الوقائع : « لجامع الأصول »[١] للكمشخانلي حين يعدد الطرق المختلفة التي لاتزال قائمة حتى اليوم ، يذكر من بينها الطريقة الأكبرية نسبة إلى الذين يتبعون طريقة الشيخ « الأكبر » ، ويقول إن مبنى هذه الطريقة على أربع خصال وهى : الصمت ، والعزلة، والجوع، والسهر . وابن عربى يذكر فعلا هذه الخصال بوصفها أُسس مذهبه فى جميع رسائله .

وهذه القاعدة ترجع كما قلنا إلى عهد إقامته فى المشرق ، وفيها تصحيح لخطته ، لأنه لم يكن يوجد فى الأندلس طريقة بالمعنى الحقيقى . لكن لا ينبغى أن يستنتج من هذا أن عدم وجود طريقة رباطية فى الأندلس الإسلامية يتضمن عدم وجود طريقة روحية . وابن عربى نفسه قد بدد هذا الوهم فى مناظراته مع صوفية المشرق الذين اتهموا صوفية الأندلس بأنهم تنقصهم « طريقة » للحياة الدينية . فقد رد عليهم ببراعة قائلاً إن صوفية الأندلس وإن لم يخضعوا لقاعدة مكتوبة ثابتة مطردة ، فإنهم فى مقابل ذلك وبرغم تعدد السبل ، أو ربما بسبب هذا التعدد الفنى ، يحسنون التكيف وعلى نحو فعّال مع الضرورات الخاصة بالمريدين للوصول إلى الكمال[٢] .

من المستحيل إذن ردُّ هذا التنوع الثرى فى الطرق التى يستخدمها شيوخ التصوف فى الأندلس — إلى قاعدة موحدة . بل ينبغى الاقتصار على تحديد خصائصها وفقاً للغايات التى تستهدفها ، أعنى أنواع التدين التى تعدُّ له . والشيوخ الخمسة والخمسون الذين تتلمذ لهم ابن عربى كانت لهم منازع صوفية متعددة كل التعدد : فبعضهم كانوا متوحدين مقامهم فى القفار ؛ وبعضهم كانوا سائحين ، وبعضهم كانوا عبّاداً وفى الوقت نفسه يمارسون وظائف

---

(١) « جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ... » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلى النقشبندى المجددى الخالدى ، ص ٣ ، س ٩ .

(٢) راجع « رسالة القدس » بند ١ .

دينية أئمة في المساجد ، وقليل منهم من كانوا يعيشون في خلوة ، كما قلنا من قبل . وكانت لكل منهم طريقة في المجاهدة خاصة بجعلها وسيلة لتحقيق نوازعه الصوفية ، وكانت بمثابة شارة مميزة له . وابن عربي لا ينسى أن يذكر لنا الشارة المميزة لكل منهم ، وهي بلورتها تتميز من طريقة ابن عربي نفسه . وبفضل هذه الشارات التي يكرر ابن عربي ذكرها يبدو أمام عيوننا حشد هائل من الطوائف الدينية في أسبانيا الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) ، وأعضاؤها ينتسبون في الواقع إلى طريقة واحدة ، ولا رابطة بينهم إلا في ممارسة نفس النوع من المجاهدات الصوفية ، خصوصاً ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة في ملبسهم ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إداري كما في الرهبان المسيحية وعند الصوفية المسلمين المشارقة .ومنهم من كانوا يسمون « القوامين في الليل » لأنهم كانوا يقضون الليل في التهجد ، ومنهم من كانوا « صوامين » لأنهم كانوا يرون الكمال في الصوم ، ومنهم من كانوا « يدعون قراءة القرآن » ، لأنهم كانوا يداومون تلاوة القرآن والتأمل في آياته ، ومنهم من كانوا « ملازمين للصمت » لأنهم كانو يطيلون الصمت مثلهم مثل أتباع طريقة القديس برونو ، ومنهم من كانوا « بكائين » ، ومن كانوا يعذبون أجسادهم أو يزهدون زهداً شديداً ؛ ومنهم من كانوا من « الملامتية » ، وهم الذين لا يبالون بما يقوله الناس فيهم مظهرين العيوب ليقضوا على غرورهم ؛ ومنهم من كانوا « غيورين على شريعة الله » ، يسهرون على مراعاتها ، بينما كانت طائفة أخرى ترى رسالتها في أن يكونوا شفعاء عند الله للآخرين ' وكان لقب « الفقراء » يطلق على الذين يتطوعون لحياة الفقر ويعيشون من الصدقات أو من الإيمان الأعمى بالعناية ممتنعين من سؤال الناس؛ وكان القيام بأعمال البر والاحسان (الاهتمام بالفقراء ، والمرضى ، والمجذومين ، وخدمة الشيوخ الخ) الشغل الشاغل لعدد غير قليل منهم ، وإنما لم يطلق عليهم

اسم خاص مشتق من هذه الأعمال ، وكان اسم « المرابطين » يطلق على أولئك الذين جمعوا بين حياة التقوى وحياة الجهاد ، يدافعون عن الثغور فى رباطات كانت فى الوقت نفسه ثكنات ، على نحو مشابه للطرق العسكرية فى الغرب المسيحى ؛ ومنهم من كانوا « فرسانا » ، مثل الفرسان الجوالين فى أوربا الغربية يكرسون حياتهم للدفاع عن الشريعة وحماية المستضعفين من الظلم والبطش ؛ وأخيراً نرى فى أوج الروحانية الصوفية أولئك الذين يقضون حياتهم فى العبادة والتأمل والذكر (١) .

* * *

ولكن الطريقة لاتكفى بغير شيخ يرشد المريد إلى الفهم والتطبيق . والرهبان ، الديرانيون والخلوتيون على السواء ، اعتادوا أن يصطحبوا معهم مريدين لإرشادهم وتعليمهم . والقديس يوحنا الذهبى الفم أمضى سنوات الخلوة الأربع تحت إرشاد شيخ . والقديس أنطون كان له تلميذ يصحبه وهو بولس العبيط ، إلى أن تم تكوينه فخصص له صومعة قريبة ، لكنها منفصلة . لقد كان ذلك هو العرف الجارى بين الرهبان الخلوتيين فى قفار طيبة . وكان المريد يؤدى لشيخه خدمات متصلة بالحياة المادية ، مثل إحضار الماء وإعداد الطعام الخ فى مقابل مايتلقاه من إرشاد روحى (٢) .

وفى كتاب « الراعى » يعدد القديس يوحنا كليماخوس المواهب الواجب توافرها فى المرشد الروحى : إنه بوصفه طبيب الأرواح يجب عليه أن يكون عالما بالنفس والخلق والمزاج والعلل الأخلاقية التى تنتاب المريد ، فهذه صفة أساسية كيما يقدر على وصف العلاج الأنسب ؛ وكذلك ينبغى أن يكون ساهراً حازما ليحمل المريد على العمل بالعلاج المفروض دون تلكؤ أو إهمال ؛ على أن

---

(١) راجع « رسالة القدس » فى مواضع متفرقة .

(٢) راجع Besse ص ٢٦ .

يخفف من هذه الشدة بحلاوة المعشرة وطيب المعاملة وبساطة الأخلاق وقهر الرغبة فى التسلط ، ولا يبرر الشدة الرغبة فى عقاب المريد على زلاته . ولما كانت القدوة أشد تأثيراً من التعليم ، فإن الشيخ يجب أن يظهر فى كل حالة بمظهر القدوة الجديرة بالاحتذاء وذلك بإخلاصه فى التقوى وفضائله ومجاهداته ، وهكذا يتجنب خطر ضياع نفسه ، فى حين أنه يعنى بإنقاذ نفوس الآخرين . وكان تقلب المريد — أعنى ميله إلى تغيير المرشد لمجرد الهوى أو الملل أو النفور من طريقته — من الأخطار التى حذر منها المؤلفون فى الزهد من الكتاب المسيحيين الذين كتبوا عن الرهبانية المسيحية . ومارأفرام فى كتابه « عن[1] التواضع » ينصح المريد ألا ييأس إذا طالت مدة تكوينه ، وألا يضجر من سوء القدوة الذى عسى أن يبدو من أستاذه . وكان للأستاذ أو الرئيس نائب فى الأديرة السورية ، وأحياناً نائب ثالث ؛ والقديس بسيل يحدثنا عن موظفين مكلفين من قبل الرئيس بمراقبة الإخوان فى الأديرة[2] .

أما فى الإسلام فكان المرشد الروحى يسمى « شيخاً » ، وهى ترجمة حرفية لكلمة ، S أو presbyterus فى الرهبانية المسيحية . وابن عربى[3] يتابع المتعارف عليه منذ قرون بين الكتاب فى التصوف ، ويسميه باسم « الشيخ » ويشبهه مثلهم بالطبيب الذى مهمته تشخيص علل المريدين وعلاجها ، وأحياناً يشبهه بالمعلم الذى يرشدهم بتعاليمه إلى سلوك الطريق إلى الله . ومن هنا كانت الحاجة إليه حاجة لا تقل عن الحاجة إلى النبى : فكلاهما يدعو الناس إلى الله ويرشدهم إليه وبغير إرشاده يستحيل تجنب العوائق وتلافى الأخطار المنصوبة فى الطريق .

(١) فيما نقله Besse ص ١٤١ .
(٢) المرجع السابق ص ١٨١
(٣) « الأمر » ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١١١ ؛ « المواقع » ٥٣ ، ١١١ ؛ « الكنه » ٤٢ ؛ « التدبيرات » ٢٢٦ ، ٢٢٨ .

وفى هذا يقول [١] ابن عربى : «من لا شيخ له : شيخه الشيطان» .

وعن هذه الحاجة الضرورية إلى شيخ وعن رسالته العالية ينتج أنه لا بد أن يجمع مناقب معينة حتى يستطيع القيام بحقوق هذه الرسالة على النحو الأكمل. وأول هذه الصفات أن يكون قد تلقى الإجازة بذلك من شيخ آخر . وثانيها العلم : فبينما يكفى المريد والمؤمن العادى أن يعرف من الدين والأخلاق الصوفية ما يحتاج إليه لأداء الواجب المفروض عليه ، يجب على الشيخ أن يتقن العلم بجميع فروع الدين وأن يكون لديه من تجربة الحياة الروحية ما يجعله كفءاً للارشاد خصوصاً فيما يتعلق بالمعايير التى يضعها علم النفس الصوفى لتمييز النفوس [٥] . وبعد العلم تأتى الصفات الأخلاقية : وأولها الشدة فى التأديب ، وتجنب كل ألفة بينه وبين المريد ، وعقاب كل ما يبدر منه من ذنوب بلا هوادة ، فارضاً عليه الشدائد الروحية ، بل وطرده من عنده موقتاً ، أو نهائياً إذا كان لا ينفع فيه التأديب ولا يطيع تعاليم الطريقة أو الشيخ ، فهذه الطاعة واجبة للقضاء على إرادته الخاصة . لكن لما كانت هذه السلطة المطلقة الممنوحة للشيخ قد تولد فى هذا الأخير الكبرياء والرغبة فى التسلط ، فإن ابن عربى يعالج هذه الإساءة فى استعمال السلطة بأن تطالب الشيخ ببذل قصارى ما فى نفسه حتى لا تتشتت روحه وهو يعلم المريدين ؛ ومن أجل هذه يوصيه بأن ينظم أوقاته مع الله فى خلوته ، فضلا عن المجاهدات التى يشترك فيها معه المريدون .

وكان من المعتاد فى حياة الصوفية فى الإسلام — سواء كانت حياة خلوة أو حياة جماعة — أن يتولى المريدون القيام على الحاجات الدنيوية للشيخ أو الإخوان ،

---

(١) «الأمر» ص ٤٢ . وابن عربى يذكر هذه العبارة على أنها عبارة ذهبت مثلا بين الصوفيه المسلمين . والقديس يوحنا الصليبى صاغ جملة بنفس الكلمات . راجع باروزى : «يوحنا الصليبى» (باريس سنة ١٩٢٤) ص ٥٠٦ Baruzi : Saint Jean de la Croix

(٢) راجع فيما بعد — الفصل الثانى عشر فيما يتعلق بهذا الموضوع .

فيقوم بغسل الملابس وإعداد الطعام ، الخ ـ كما كان الشأن كذلك أيضاً فى الرهبانية المسيحية . ولهــذا كان المريد يسمى « خادماً » وكان يقوم بنفس الوظيفة التى يقوم بها الـ Oiconomos فى الأديرة المسيحية الشرقية .

أما عن تقلب المريد ، فابن عربى يلح فى تحريم تغيير الشيخ بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المريد عند هذا الآخر إرشاداً أفضل أو أيسر . إذ هو يرى أن التقلب دليل على عدم الإخلاص فى عبادة الله ، لأن إخفاق المريد أو انصرافه عن طريق الـكمال يجب أن يعزوه المريد إلى عدم صبره و نقصه وعصيانه .

وأخيراً فعلى نحو ما نجد فى الجماعات المسيحية يبدو من الواضح أنه كان يوجد فى الجماعات الصوفية الاسلامية تحت الرئيس مفتشون أو نواب له مكلفون بالقيام بوظيفة لدى المريدين ـ أو هذا هو ما تؤمىء به على الأقل بعض النصوص التى أوردها ابن عربى وذكرناها من قبل .

الفصل الرابع

نظام المريدين

الإرادة أو طلب الحق وسوابقها المسيحية — مراسم الدخول فى الطريقة ، وأخذ العهد ، وتلقى الخرقة عند ابن عربى — ثوب الزهد — الخلوة والانقطاع — ترتيب الوقت — أحاديث الزهد — الفراغ — التنظيم الاقتصادى — الطعام — حسن الهيئة — طاعة الرئيس — وجوبها وصفاتها — طاعة المريد — الاعتراف التلقائى — الإتصال التلباثى بالشيخ — احترام الشيخ — سوابق مسيحية .

الإرادة[1] ومجاهداتها تسبق فى الرهبنة المسيحية ، سلوك الطريق ، وسلوك الطريق يتألف فى جوهره من أخذ العهد بالمحافظة على قواعد الطريق ، وتلقى الخرقة . ومن الواضح أن المجاهدات تتعلق بالصفات التى يجب أن يتحلى بها المريد حتى يمكنه سلوك الطريق ، وهى : الإخلاص ، والصبر ، والتواضع ، والطاعة . وكان يـكلّف بامتحانه سالك قديم ، سواء فى حياة جماعة أو فى حياة الخلوة[2] .

أما فى التصوف الإسلامى فيبدو أن هذا الترتيب معكوس . فابن عربى يتحدث فى الواقع عن سلوك الطريق والعهد وتلقى الخرقة على أنها أفعال سابقة

---

(١) [الإرادة فى اصطلاح أهل الحقيقة ، أعنى الصوفية ، هى نهوض القلب فى طلب الحق تعالى وتعرف بأنها ترك ما عليه العادة ، وعادة الناس فى الغالب الإقامة فى أوطان الغفلة والسكون إلى اتباع الشهوات ، فمن خرج عن ذلك سمى «مريداً» . وقال القشيرى : المريد هو المبتدىء ولابد لأكثر السالكين فى حالة الابتداء من المجاهدات والرياضات حتى يصلوا إلى درجة الانتهاء .]

(٢) راجع Besse الفصل السادس .

على الإرادة[١]. ومع ذلك فإن قلة إشاراته لا تسمح بأن نحدد بالدقة كيفية تتابع هذه الأفعال ولا المراسم المتعلقة بها .

أما أن هناك امتحاناً سابقاً على القبول فى السلوك — فهذا أمر لا شك فيه، لكن ليس يتضح لنا اختلافه عن ذلك الامتحان الأشق الأعمق الذى تقتضيه الإرادة أو سلوك الطريق. إنه يشبه مرسماً شعائرياً للإرادة أو الابتداء ، حسبما يصوّره ابن عربى: فالشيخ بوصفه الطالب فى الخلوة الخاصة التى سيقيم بها طوال مدة الإرادة ، إنما يلقى بروحه فى الحضرة الإلهية ، وفى صمت وعلى نحو خارق صوفى ، يمتحن روحانيته وطباعه وأخلاقه ، ويسأل الله أن يبارك فيه وأن ينجح فى تكوينه . ومن هذا يتبين أن هذا الامتحان مرسماً أكثر منه شيئاً آخر ؛ والامتحان الحقيقى إنما يأتى بعد ذلك ، أثناء الإرادة .

ولنذكر الآن خصائص العهد : من المؤكد أن السلوك كان يصحبه «عهد» أو «عقد» يتطلبه الشيخ من المريد ويأخذه هذا على نفسه طواعية . وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الإخلاص للشيخ ، إذ لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة التى تكوّن — كما سنرى — الأساس الرئيسى للتكوين الصوفى . والذين ينذرون أنفسهم للفقر ، وهم الفقراء ، واضح أنهم يتعهدون بمراعاة الفقر . والمريدون الراغبون فى حياة التأمل كانوا ، منذ بداية الطريق ، يخضعون لإمتحان قاس يقضى بحرمانهم من كل وسائل العيش ، حتى يستطيعوا بذلك أن ينالوا فضيلة إنكار الإرادة ؛ أعنى التوكل، وتفويض أمرهم إلى العناية الإلهية ، وهى فضيلة موجودة فى المسيحية أيضاً . كذلك كان هذا الامتحان يتضمن العهد بالفقر ، وإن كانت النصوص لا تذكر ذلك صراحة . وابن عربى يشير أحياناً إلى بعض عهود الإحسان البطولى، مثل تفضيل الفقراء على الأغنياء فى كل شئ، والتضحية

---

(١) «الأمر» ٨٤ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ١١١ ، ١١٤ ؛ «التدبيرات» ٢٣٩ .

بالثروة والمروءة والحياة نفسها فى سبيل الخير الروحى للناس أجمعين .

وأخذ الخرقة يشار إليه إشارة عابرة ، على هامش نَهْىٍ ، هو نَهْى المريد عن استعمال الخرقة التى تلقاها من الشيخ فى غير وقت تلقيها رسمياً[1] . وقد درس ماسينيون[2] بالتفصيل مرسم انتقال الخرقة بوصفه رمزاً للإرادة ، ورأى فيه انعكاساً ومحاكاة للاحتفالات التى تصاحب الدخول فى نقابات الحِرَف والمِهَن. لكن ينبغى ألا نغفل مع ذلك عن السوابق لهذا فى الرهبانية المسيحية: فلا أحد يجهل أن ثوب الراهب الصالح كان ينظر إليه الرهبان المتوحدون والديرانيون على أنه بركة ، ولهذا كان يعطيه لأحد مريديه المفضلين[3]، تماماً كما سيحدث فى الإسلام بعد ذلك ببضعة قرون[4]. وابن عربى نفسه ، قبل أن يغادر الأندلس متجها إلى المشرق ، تلقى الخرقة من يدى أبى القاسم عبد الرحمن بن على الذى لا نعرف أنه كان أستاذاً له ولكنه لابد أنه كان ذا مناقب روحانية خارقة ، لأنه تلقى الخرقة من الخضر مباشرة ، والخضر شخصية أسطورية، أعلى فى كمالها الروحى من الأنبياء ، وكان لابن عربى به اتصالات روحانية وثيقة ومتواصلة . وكان تلقيه الخرقة فى أشبيلية لأول مرة[5] ؛ لكنه يقرر أن مرسم تلقى الخرقة لم يكن له فى الأندلس الأهمية فى دخول الطريقة التى كانت له فى المشرق، بل كان مجرد رمز على الأخوة بين الصوفية الأندلسيين ، دون أن يتضمن الدخول فى طريقة أو جماعة معينة. ورغم ذلك فقد كانت له قيمة مرسم قدسى،

---

(١) « الأمر » ، ٩٢

(٢) « عذاب الحلاج » ٤٩ ، ٧٣ ، ٤٠٩

(٣) Besse ٢٦١

(٤) [لاشك أن أسين يبالغ هنا كثيراً إذ شتان بين تسلسل أخذ الخرقة من شيخ إلى شيخ، وبين مجرد أن يعطى راهب صالح ثوبه لأحد تلاميذه المفضلين . فالأول يدل على تسلسل الروح الصوفية وانتقالها من صوفى إلى آخر مما يدل على وحدة الصوفية بينما الآخر لا يدل على أى معنى من هذا القبيل ، بل على ايثار شخصى] .

(٥) أنظر من قبل ، القسم الأول ، الفصل ٣

تتحقق آثاره آلياً من مجرد وقوعه ، إذ كان يكفى أن يخلع الشيخ ثوبه على المريد ويعانقه كيما ينال المريد الحال الصوفية التى عند الشيخ والتى تعوز المريد . ومن هنا نفهم كيف يمكن بل ينبغى تكرار هذه العملية عدة مرات فى العمر ، كما حدث لابن عربى ، وكما أوصى هو بالنسبة إلى المريدين . كذلك يفسر لماذا ينهى ابن عربى — فى الإشارة العابرة الواردة فى ذلك الموضع من كتاب « الأمر » إلى لبس الخرقة — أقول: يفسر لماذا ينهى ابنُ عربى المريدَ عن لبس الخرقة التى خلعها عليه الشيخ إلا فى مناسبة تلقى الخرقة(١).

لكن هذا ليس معناه ، مع ذلك ، أن لباس المريدين أو السالكين يشبه لباس عامة الناس . فابن عربى حينما يطلق لفظ « الصوفية » إنما يطلقه مضمناً فى ذلك معنى أنهم يلبسون الصوف ، لأن هذا هو الأصل فى كلمة « صوفى » (من « الصوف ») ، ورغم أنه كثيراً ما يستعمل ألفاظاً عامّة مثل « ثوب » و « لُبس » ، فإنه يستعمل أيضاً اللفظ « خرقة » (وهو لفظ خاص باللباس الدينى عند المسلمين) (٢) .

ولا أذكر أنى عثرت على موضع فى مؤلفاته يذكر فيه اللفظ « مُرَقَّعة » ، أى الثوب الملىء بالرُّقع(٣) ، لأن ابن عربى يرفض عامّة أن يحتّم طريقة خاصة واحدة فى الملبس، على السالكين الطريق ، تاركاً لكل منهم حرّية الاختيار، وفقاً لعادات أهل البلاد ومقتضيات الإقليم ، ولا يوصى إلاّ بما يلى : ألا يكون

(١) « الأمر » ، ٩٢ وهذا نفسه هو ماحدث تماماً فى الرهبانية المسيحية : إذ لم يكن اللباس الذى منحه الرئيس أو الأستاذ إبان المرسم الرسمى للدخول فى الرهبنة يلبس فى الصومعة أو الدير ، إلا عند التكفين . راجع Besse ٢٠١ ، ٢٥٣ ، ٥٤٥ .

(٢) « الأمر » ، ١٠٣ . وقد قال عن شيخه القبائلى إنه كان « عليه ثوب صوف » . راجع « رسالة القدس » ٢٠ .

(٣) راجع كتاب عذاب الحلاج لماسينيون فيما يتصل بالأسماء المختلفة الدالة على اللباس الدينى فى الاسلام ، تحت لفظى : « خرقة » و « مرقعة » .

القماش من النوع الثمين ، وألا يفيد اللباس إلا فى ستر العورة مع الحشمة، وألا يغسلوه أبداً ، وأن يستعمل الزهاد منهم ثوباً قصيراً[١] .

وهذه العادات والوصايا يمكن أن نجد نظائرها فى المسيحية : فالكتاب عن الرهبانية الشرقية يوصون بلبس الملابس القديمة والمهلهلة . ومقاريوس ، راهب سقيا ، كان يلبس ثوباً مرقعاً إلى درجة أنه لم يكن من الميسور معرفة أصل هذا الثوب . والراهب إسحق يقول إن الرهبان كانوا يلبسون ثياباً مليئة بالرقع . ويذكر عن القديس باخوم — ولدينا الترجمة العربية لحياته — أنه كان يلبس ثوباً مصنوعاً من رُقع لهذا الغرض . ورهبان الصحراء كانوا يستعملون أثواباً قصيرة مستعملة مرقعة . أما النهى عن غسل الثياب فكان عاماً . وزيادة فى توكيد هذا التناظر ، نقول إن القديس باسيليوس، شأنه شأن ابن عربى ، ينهى عن توحيد اللباس ، ويوصى بأن يكيّف اللباس وفقاً لضرورات الإقليم والمكان والمزاج ، دون أن يتجاوز هذا الحد ، وهو : تغطية العورة وتوقى قسوة الجو[٢] .

* * *

وكل القواعد التى يضعها ابن عربى لتنظيم الإرادة تتعلق — كما هو واضح — بحياة الجماعة ، وبالمشرق أكثر منها بالأندلس حيث كانت إرادة الشيخ الحرة

---

(١) « الأمر » ، ١٠٠ ، ١١٣ . . وراجع « التحفة » ٩ حيث يشير ابن عربى عرضاً إلى أن الثوب إنما كان عبارة عن كساء له غطاء رأس . وعلى الرغم من أنه يقول عن نفسه فى « رسالة القدس » (II B) أنه كان يلبس وهو فى مكة قميصاً وإزاراً وسراويل وصديرياً ورداء من صوف وعمامة ونعلين ، فإنه من المؤكد مع ذلك أنه يعزو هذا الثراء فى المتاع إلى النقص ، ولاشك أن ذلك كان عدوى من العادات الشرقية المتراخية التى يشير إليها مراراً فى هذه الرسالة حينما يهاجم مظاهر الصوفية المقيمين فى الخانقاهات « والذين مرامهم المطلوب ومتعامهم المرغوب تنظيف مرقعاتهم بل مشهراتهم » (ص ٤ ، طبعة القاهرة سنة ١٢٨١ هـ) وثيابهم النظيفة الجديدة ذوات المواشى الملونة الزاهية والأكمام الواسعة والسراويل الرفيعة والسبحات المزينة والعكاكز التى يستندون إليها فى المشى ، والسجادات للصلاة (ص ٤ من الطبعة المذكورة) .

هى التى تملى على المريد القواعد الخاصّة التى يجب عليه اتباعها ، كما قلنا مراراً من قبل .

فإذا قُبل المريد فى الجماعة خضع لسلطة الشيخ المطلقة ، لأن طاعة الشيخ واجب أساسى لا يجوز التساهل فيه ، كما سنرى . وكانت لكل مريد خلوة خاصة به لا يخرج منها إلا بإذن الشيخ فى كل أمر ، اللهم إلا فى الأحوال التى قررتها الطريقة . صحيح أنه لم يكن هناك حبسٌ بالمعنى الحرفى ، أى نهى عن الخروج إلى الطريق ، لكن أبواب الخانقاه كانت مغلقة فى وجه عامة الناس ، خصوصاً الغلمان والنساء . كما كان يحرم على المريدين الاتصال فيما بين بعضهم وبعض إلا فى حضور الشيخ أو فى الأعمال الجماعية [١] .وإذا خرجوا إلى الطريق خرجوا جماعات غاضين أبصارهم ذاكرين الله دون أن يلتفتوا يمنة ولا يسرة ولا إلى وراء ، ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئاً وقع من أحدهم فى الطريق . كما كانوا يعودون أيضاً جماعات [٢] .

وفى داخل الخانقاه كانت الحياة تُنَظَّم بدقة . صحيح إن ساعات اليوم لم تكن توزَّع بطريقة محددة،ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملأ أوقات الجماعة.فإلى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك والنوم تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة: الأول هو الصلوات فى مواعيدها بالدقة فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة ، والثانى الذكر الجماعى ، والثالث الإنشاد للأشعار الصوفية (وسندرس هذا على حدة) وينبغى ألا يشترك فيه غير أهل الاختصاص ، ويُبْعَد منه المريدون [٣] .

---

(١) راجع Besse ص ٢٥٤ ــ ٢٦٦ . كان المسلمون منذ القرن الثانى للهجرة ينظرون الى لبس الصوف على أنه محاكاة للبس الرهبان النصارى ، كما يدل على ذلك نص ورد فى « العقد الفريد » لأحمد بن عبد ربه (ح ٣ ص ٢٦٩) .

(٢) « الأمر » ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٠٠

(٣) « الأمر » ٩٤ ، ١١٢ ؛ « التدبيرات » ٢٣٦

(٤) « الأمر » ٩٢ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ؛ « التدبيرات » ٢٣٨ .

وكان شيخ الخانقاه أو شيخ الجماعة يشرف على ثلاثة أصناف من الزهد والتصوف، موزعة، فيما يبدو، بين أيام معلومة من الأسبوع. صنف من التصوف الأوّلى، يشترك فيه مع المريدين عامة الناس؛ وصنف ثان من المجاهدات الخاصة بأهل الخانقاه، لا يشارك فيه غير المريدين وبالاشتراك معاً؛ والصنف الثالث، فردى يختص به كل مريد على حدة. والصنف الثانى كان يتم كل يوم، بينما الصنف الثالث لم يكن من الممكن توقيته بيوم معلوم لأنه إلى حد ما، بمثابة التوجيه الروحى من الشيخ للمريد، أى يكاد أن يشبه الاعتراف فى المسيحية، ولكن دون أن يتصف بصفة الشعائر المقدسة كما فى المسيحية لأنه كان يقتصر على تصريح المريد باخلاص تام عن حالة ضميره وذنوبه وعيوبه، وفضائله وكمالاته، والألطاف الإلهية به، ابتغاء أن يسهل بذلك على الشيخ مهمة الإرشاد والتوجيه والتأنيب. والصنفان الأول والثانى كانا يتمان فى مكان مخصوص لأن عدد السامعين يحتاج إلى مكان فسيح، أما الثالث فكان يتم فى غرفة الشيخ.

ولكن ابن عربى لا يقدم تفاصيل وافية فى كتاب «الأمر» عما ينبغى أن يقوم به الشيخ فى هذه الأصناف الثلاثة، لكننا نجد فى «رسالة القدس» بين الحين والحين بعض اللمحات الوصفية التى تكمل ما ورد فى كتاب «الأمر» فإذا نسقنا بين هذين المصدرين نلمح فى الصنف الأول أن الشيخ يفسر شواهد نموذجية على الفضيلة والولاية من أجل حث المبتدئين على بذل الهمة فى سلوك طريق الكمال. ويبدو أنه لا يتناول الموضوعات المذهبية الصوفية، بل يقتصر على مجرد سرد الألطاف والكرامات التى يمن الله بها على من يختاره من عبيده. أما فى الصنف الثانى، وهو خاص بالمريدين وحدهم، فيأخذ فى شرح مبادىء الطريقة، ويشمل بالشرح كل محتويات الطريقة وما يحدث فى النفس من آثار الذكر. وكان المريد يقرأ كتاباً مثل «رسالة» القشيرى أو إحدى رسائل

المحاسبى ويقوم الشيخ بالشرح . وكان الدرس يتم فى الصباح ، وبعد الفراغ منه تقام الصلاة .(١)

وما يتبقى من وقت بعد هذا النظام المعلوم كان يقضيه المريدون فى خلواتهم الخاصة فى رياضات ومجاهدات ، وذكر منفرد ، حسب مايقرره الشيخ لكل مريد . ولا نجد فى كتاب « الأمر » ذكراً لأعمال يدوية معلومة ؛ لكنه فى « التدبيرات » ينصح للمبتدئين أن يكسبوا قوتهم من حرفة يحترفونها إن لم يصلوا إلى رتبة التوكل ،وهو تفويض الأمر إلى العناية الإلهية فى كل شىء . وواضح أن المريدين الذين كانوا يعملون خدماً كانوا يقضون فراغهم فى الخدمة المنزلية من طبخ وغسل ، الخ ، فضلا عن تقديم الطعام للجماعة ،وخصوصاً للشيخ .(٢)

وتنقصنا المعلومات عما يتصل بالموارد المالية للخانقاهات . وفى الأندلس حيث لم تكن حياة الخانقاه ، كما رأينا ، منظمة ،فإن مشكلة توفير العيش للمريدين والسالكين كانت تحل دون حاجة إلى اجراآت وتدابير ،وذلك بالاعتماد على كرم المؤمنين بعامة والأخوان الأغنياء بخاصة فيما يتصل بأسباب المعاش ، وأحياناً بالسؤال ، وأخرى بقبول الصدقات التى تقدم إليهم طواعية، وأحياناً ثالثة بتفويض الأمر إلى الله . وكان من عادة ابن عربى أن يضع بين أيدى شيخه الذى يأخذ عنه ، كل مامعه من مال. ولقد ذكرنا أن نذر الفقر ، صراحة أو ضمنياً ، كان شرطاً سابقاً على الدخول فى الطريق : ولهذ كان لابد من الاشتراك التام فى الأموال داخل الخانقاه : فالثياب ، والأدوات المنزلية الخ كانت كلها مشاعاً بين كل الإخوان ، تجنباً للتعلق بأسباب الدنيا. وفى المشرق كانت مشكلة نفقات الخانقاهات تحل على نحو ممتاز بفضل الأوقاف التى يقفها أهل التقوى

---

(١) « الأمر » ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٠ ؛ « رسالة القدس » بند ٢ ، ٧ .

(٢) « الأمر » ٩٢ ؛ « التدبيرات » ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٩ .

عليها . وابن عربى كثيراً ما يؤكد الأخطار الناجمة عن ثراء هـــذه الأوقاف بالنسبة إلى إخلاص الذين نذروا نفوسهم لحياة الخـــانقاه ، إذ كثر المريدون الذين كانوا يلتحقون بالخانقاهات دون غاية غير الاستمتاع بمـــا فيها من حياة رخية (١) .

ويظهر أن الشيخ لم يكن يجلس مع جماعة الإخوان على مائدة واحدة . وابن عربى ينصح الشيخ بالطعام فى خلوته ، حتى يتجنب ألفة المريدين . وكان خادمه الخاص، وهو أحد المريدين، هو الذى يقوم بإحضار الطعام إليه ،ويتركه فى صمت أمامه ، ثم يقف خـلف الباب حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقى منه ويأكله إن أمره بذلك. وكان هذا المسلك معرضاً للمـساوىء ، التى اتهم ابن عربى نفسه بها : ذلك أن الشيوخ كانوا أحيانا يؤثرون أنفسهم بأطعمة أشهى من الطعام الخشن الذى تتناوله سائر الجماعة .

وكانت للمائدة آداب خاصة. وابن عربى ينهى عن الشراهة وعن التنعم فى الطعام : وعلى كل آكل أن يتناول من الطعام أقربه إليه ، دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة أطيب ، ولا النظر إلى يد جاره أو وجهه ، وألا يطلب شيئاً من الخادم ، بل يقتصر على التناول مما يقدم إليه ، وعند كل لقمة عليه أن يحمد الله وهو يمضغها ويبتلعها ، حتى يبارك له الله فى طعامه ؛ وعليه ألا يقوم حتى ترفع المائدة . والأكل بين أوقات الطعام فى الخلوة ، ابتغاء التظـــاهر بالقناعة والتعزز كأنه قليل الأكل ، هو من شيم المنافقين ، وابن عـــربى ينهى عن ذلك .

والنظافة الشخصية ، ولها فى الإسلام طابع العبادة الدينية ، ولا غنى عنهـــا للصلاة، كانت مع ذلك تراعى داخل حدود الشعائر فحسب ، أعنى أن المريدين

(١) « الأمر » ٨٦ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ؛ «التدبيرات» ٢٣٥ ؛ «رسالة القدس» ١ ، ١٥

والإخوان كان عليهم أن يتوضؤوا فى كل الأحوال التى يفرضها الدين — وخصوصاً للصلاة — وقبل الذكر وعند الدخول على الشيخ . لكن كان ممنوعاً عليهم كل نظافة يمكن أن يكون الدافع إليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة أو التخنث : ولهذا لم يكن لهم — دون إذن سابق من الشيخ — أن يغسلوا ثيابهم أو يصففوا شعورهم أو يصلحوا لحاهم أو يحلقوها، ولا أن يقصوا شعورهم وأظافرهم . ومن الواضح أن هذا التقشف الذى كانت تقتضيه الطريقة لم يكن يتحقق غالباً ، إذ أن ابن عربى ، وهو صاحب هذا التحريم للتنعم ، يشكو من إهتمام صوفية المشرق اهتماماً بالغاً بتصفيف لحاهم . والتعارض الفاضح بين هذه القذارة المندوبة وبين دعوة الإسلام إلى النظافة الشرعية ، يبدو أنه إنما قصد به إلى القضاء على الغرور والأهواء والبوادر الذاتية عند المريد ، فإن هذا ينبغى عليه أن يسلم إلى إرادة شيخه تسليما تاماً ، حتى فى تلك الأمور الجزئية الشخصية جداً التى تتعلق بالنظافة والحشمة .[1]

وفى هذا نرى سمة واضحة من سمات محاكاة الرهبانية المسيحية، كما فى ملامح عديدة أخرى فى تنظيم الخلوة مما أتينا على ذكره . ومن المستحيل أن نسردها كلها من أجل المقارنة التامة ؛ لكن ليس من الحكمة أن نغفل عن التشابه ، فى الخطوط العامة ، بين بعضها . فمثلا فيما يتعلق بالاشتراطات المتعلقة بالخلوة ، كان ممنوعاً على الرهبان فى أديرة الشرق المسيحى أن يدخلوا صوامع إخوانهم دون إذن سابق من الرئيس[2] . وغض النظر سمة واضحة أخرى ، حتى كان ثم رهبان اتخذوا قاعدة لأنفسهم ألا يتلفتوا أبداً حواليهم[3] . والاعتراف التلقائى

---

(١) « الأمر » ٩٩ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ؛ « رسالة القدس » ، ١ ؛ « تحفة السفرة » ، ٨ .

(٢) بس Besse ١٨٩ . ومثل ابن عربى نجد القديس باخوم والقديس بسيل يحرمون الألفة مع الصبيان . راجع Pourrat حـ ١ ص ١٥٧

(٣) راجع : « كلمات الشيوخ » (« كتب الآباء اللاتين » حـ ٧٣ ، ص ٨٦) ، أورده Besse ص ٤٩٧

كان عادة جارية بين الرهبان فى أديرة الصعيد الأعلى : فقد كان المبتدئون يكشفون عن نقائصهم لرؤسائهم ليتلقوا منهم نصائح ويصاحوا من أنفسهم[1] كذلك الدروس الصوفية أصلها رهبانى مسيحى وكانت تؤلف جزءاً لا يمكن إغفاله من الطريقة فى أيام وساعات معلومة . فالقديس باخوم فى طريقته يوصى بإلقاء الدروس مرتين فى الأسبوع ويقتضى من جميع الرهبان حضورها[2] . أما فيما يتعلق بالأكل فإن القديس باخوم ، وكذلك رفينو وبلديو وكسيانو ، يأمرون الرهبان بأن يغطوا رءوسهم بالطرطور حتى لا يروا ما يأكله من إلى جوارهم ، وكان منع الأكل بين الأوقات المخصصة للطعام شديداً بين الرهبان المسيحيين والصوفية المسلمين على السواء[3] . وأخيراً نجد أن تطويل اللحى الشعث خاصية من الخصائص المميزة لرهبان الصعيد الأعلى بل ولكل الرهبان فى المشرق . فالقديس إبفانيوس انتهر ، شأنه شأن ابن عربى ، الرهبان الذين كانوا يحلقون، والرهبان السريان كانوا يعنون شعورهم الشعثاء ولا يقصونها طوال سنوات عديدة[4] . والفقر المطلق ، دون طلب صدقات ، وأحياناً دون قبولها إذا قدمت ، كان هو القاعدة عند كثير من الرهبان فى الشرق المسيحى : فالقديس ابسيدوروس الفلوزى ، والقديس نيل ، والقديس بسيل كانوا فى طرقهم ينهون عن السؤال ، لأنه علامة على الانحطاط الروحى ونقص الإيمان بالعناية الإلهية . ولهذا كانوا حين يدخلون حياة الدير يعطون الفقراء كل ما يملكون وعلى الرغم من كون بعض الأديرة تبلغ حداً عالياً من الثراء بفضل تقوى المؤمنين ، فإن كل راهب لم يكن له ملك خاص ، حتى ولا فيما يتعلق بالأثاث الشخصى والثياب والأدوات ، لأن كل هذه الأمور كانت مشاعاً بين الإخوان :

---

(١) Besse ص ٢٠٥ و Pourrat حـ ١ ص ١٧٨

(٢) Besse ص ٢٣٣

(٣) Besse ص ٣١٧ و Pourrat حـ ١ ص ١٥٥

(٤) Besse ص ٢٦٣ — ٢٦٤

وبنفس العبارات التي يستخدمها ابن عربى فى كتاب « الأمر المحكم المربوط » نجد القديس يحي الذهبي الفم الذى عاش قبله بعدة قرون يقول إن الرهبان ينبغى عليهم ألا يستعملوا حتى الكلمتين : لى ، لك ؛ وفى القواعد التى وضعها القديس بسيل ، وتلك التى كانت متبعة فى مصر كان من المقرر أن كل الأشياء ، والأحذية ، والثياب ، الخ يجب أن تكون مشاعاً بين الجميع ، بحيث لا يمكن الأخ أن يعطى ولا أن يتلقى من أخيه أى شىء[١] .

* * *

ومن الشروط الأساسية فى الدخول فى الحياة الصوفية كما يرى ابن عربى[٢] ، طاعة الشيخ وامتثال أمره ، فهو يقوم مقام الله فى توجيه المريد ، فعليه إذن امتثال أمره والتحبب إليه والتزام الأدب معه . وإذا كانت الغاية من الحياة الصوفية هى تفريغ القلب من كل ما سوى الله ، ابتغاء الأنس به ، فمن الواضح أنه لا يكفى المريد ، للوصول إلى هذه الغاية ، أن يكبت شهواته ويقمع أهواءه ، دون أن يستأصل جرثومة هذه الشهوات ، وهى حب الذات ، والإرادة الخاصة (الهوى) . وخير وسيلة لقمع الهوى هى الطاعة لإرادة الغير .

وهذه الطاعة ينبغى أن تكون عمياء مخلصة ، مستوفزة وغير مشروطة . والمريد يمتثل أوامر الشيخ حرفياً ، دون تأويلات ولا إجابات ، ولا مناقضات ولا اعتذارات ، حتى لو كان أمره غير معقول ، بل حتى لو كان يأمر بالمعصية [« ولا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف الشريعة فإن الإنسان ليس بمعصوم » « التدبيرات » ص ٢٢٦ — ٢٢٧] . وكانت الصوفية تتناقل فيما بينها أمثلة على الطاعة العمياء لأوامر الشيوخ حتى إنه لامتحان طاعة

---

(١) Besse ١٠٤ ، ١٥٩ ، ٣٧٦ — ٣٧٧

(٢) راجع « الأمر المحكم » ، الفصل ٢ ، صفحات ٨٣ وما يتلوها ؛ « التدبيرات » ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ؛ « الأنوار » ٥٦

المريدين كان الشيوخ يفرضون عليهم أموراً تنهى عنهـا الأخلاق فـكانوا يمتثلون لها دون تردد ودون أن يخطر ببالهم أى خاطر ضد استقامة وكمال سلوك هدآتهم الروحيين هؤلاء، وكأن أوامرهم تصدر عن الله نفسه . وكان التعلق الحنون والحب البشرى للشيخ يخفف عواطف الخوف والرهبة اللذين يحملهما قلب المريد نحوه . وأصدقاء الشيخ ينبغى أن يكونوا أصدقاء المريد ، وأعداؤه أعداؤه . لـكن هذا الحب البنوى ينبغى ألا يخلط بينه وبين الألفة ، فهذه لاتتفق مع التوقير والرهبة ولتجنب ذلك ينبغى على الشيخ أن يمتنع من كل رفع للكلفة بينه وبين المريدين . وحتى فى أكله ونومه ينبغى عليه أن يحتاط حتى لايطلعوا عليه .

وآثار هذه النفسية المركبة تجلت فى كل الشئون القائمة فى الصلات بين الشيخ والمريد . وابن عربى يبذل قصارى جهده فى تقرير الطابع السلبى لحياة الصلات هذه من جانب المريد : فإنه بين يدى الشيخ مجرد أداة : وعليه أن يدع نفسه تنقاد لإرشاده ، وكأنه جثة بين يدى الغاسل . ومن الواضح أن هـذا التشبيه هو نفس التشبيه المشهور الذى وضعه القديس اغناطيوس دى لويولا [مؤسس الطريقة اليسوعية ، ولد سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٥ وتوفى سنة ١٥٥٦ م] Perinde ac cadaver [= مثل الجثة] ـ وله سوابق وثيقة فى كتب الرهبان المسيحيين فى الشرق ، كما سنذكر فيما بعد . وليس للمريد أن يقوم بأى عمل ، مهما ضؤل من تلقاء نفسه وهو فى ابتداء سلوكه . فلـكى يفلح ، يكفيه شىء واحد : أن يريد وأن يفعل مايريد منه الشيخ أن يفعله .

أما من ناحية الشيخ فعليه أن يعرف تمام المعرفة نفس المريد ، إن شاء أن يرشده حقاً . فكيف نوفق بين هذين الطرفين ، اللذين يبدوان غير قابلين للتوفيق ؟ إن الاعتراف أو الكشف الأمين عما فى الضمير يحل الإشكال . ومع ذلك فإن هذا الاعتراف لا يمكن أن يأتى من تلقاء نفس المريد ، بل على هذا أن

ينتظر فى خلوته حتى يدعوه الشيخ ليفضى إليه بدخيلة نفسه ويجيب عما يسأله عنه بإخلاص تام ، دون أن يجرؤ على توجيه السؤال إليه من جانبه ، حتى ولا من أجل تبديد شكوكه ، لأن ابن عربى ينصح فى مثل هذه الأحوال بأن الأفضل الإنتظار حتى يحلها الشيخ نفسه من تلقاء نفسه أو حتى يلطف الله به فيهديه إلى حلّها .

ومن بين الكرامات التى يعددها ابن عربى(١) فى رسائله ويورد شواهد عديدة على وقوعها فعلا ، كرامة الاتصال التلپاتى بين النفوس ، وخصوصاً بين الشيخ والمريد. وهذا العون الخارق كان يتدارك كل الصعوبات: فمن غير أن يخالف المريد نذره الطاعة التامة السلبية ، ومن غير أن يبادىء باستشارة الشيخ ، كان يكفيه أن يوجه عقلياً ، وهو فى خلوته ، مقاصده النفسية صوب المرشد ، حتى يعرف هذا الشكوكَ التى تخالجه ويتأهب لاستدعائه من أجل حلّها .

ولا يمكن أحداً زيارة الشيخ فى خلوته الخاصة إلا خادمه ، وحتى هذا عليه أن يطلب الإذن فى كل مرة ، حتى لا يفاجئه فى مباذله الخاصة به فى خلوته وغير المتفقة مع سمت الشيخ . وقد رأينا من قبل كيف يتم تقديم الطعام إليه باحترام بالغ . وكان على الخادم ، وهو يسهر على نوم الشيخ ، أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب ، إذ قد يحتاج إليه فى خدمته . وكان المريدون يؤدون مظاهر التجلية هذه ، وإذا نودوا امتثلوا باحترام لتلقى إرشادات الشيخ وأوامره : ولم يكن أحد يدخل إلا بعد استئذانه . فإذا دخل قبل يده ووقف فى خشوع أمامه خفيض الرأس ، وإذا أمره الشيخ بالجلوس فى حضرته فعليه بالجلوس خارج الحصيرة التى يجلس عليها ، وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض إذا أمره بذلك سيده . وفى حضرة الشيخ يمنع التبسط والألفة . وفى الصلاة أثناء -

(١) راجع ما سنقوله فيما بعد فى الفصل التاسع .

الركوع والسجود ينبغى على المريد أن يحتاط فلا يزحم الشيخ ، وفى الشارع يجب عليه ألا يسير أمامه أبداً ، اللهم إلا فى الليل من أجل إرشاده إلى الطريق فى الظلام . وفى جميع الأحوال كان النظر إلى وجهه يعدّ سوء أدب وقلة احترام ، يساوى عدم القيام بما فرضه عليه من مجاهدات ورياضات ، وإن كانت هذه أصعب وأشقّ وأكبر حسنة. والسّمة التى تختم كل هذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر روحه على نحو رائع : وهى أنه إذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يومياً إلى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضراً . (١)

ومعظم ، إن لم يكن كل هذه القسمات ، يمكن أن تعثر عليها دون كبير عناء فى كتب الرهبان والحياة الرهبانية فى الشرق المسيحى. وترجمة القديس باخوم القبطية والقواعد التى وضعها كل آباء الصحراء ، ودرسها بسّ Besse ، تتفق فى تقريرها ضرورة الطاعة التامة للرئيس . وعلى المريد ، دون أن تكون له مشيئة خاصة ، أن يعمل وكأنه أعمى أخرس ميت عن الدنيا : وطاعته المخلصة المتأهبة ينبغى ألا تتوقف لفحص دوافع المرشد ، ولا طبيعة إرشاداته ، ولا طريقته فى صياغتها ، وحتى لو هداه عقله لما هو أفضل مما يؤمر به . فعليه أن يمتثل للأمر دون أدنى تحفظ عقلى ، مستسلماً ، كأنه أداة عمياء . وحتى الأوامر المخالفة للشريعة التى يأمر بها الشيوخ المريدين المسلمين على سبيل الامتحان لطاعتهم وإخلاصهم ، نجد سوابق لها ونماذج فى الرهبانية المسيحية : فإن « تعاليم الآباء » تحتوى على أحوال بارزة للمبالغة تتجاوز حدود أقل فطنة ، حتى إنها تطالب المريدين أحيانا بأمور

(١) ومن بين أمارات تبجيل الشيخ (« التدبيرات » ص ٢٢٦) ألا يتزوج المريد مطلقة شيخه ، وقد رأينا أن مباشرة النساء كانت ممنوعة فى الخانقاهات . ولهذا يبدو أن المقصود من هذا الأمر أن يقوم فى حالة ما يترك المريد حياة الخلوة ويعود إلى الحياة العامة . ويجدر بنا أن نفهم أن هذا الأمر يتعلق بالحياة الدينية الخاصة بأولئك الذين يمكنهم التأهل وقد ذكرنا من قبل أن « التدبيرات » تعكس (من حيث تاريخها) مذهب ابن عربى قبل رحلته عن الأندلس .

يحرمها القانون الطبيعى . مثل السرقة . والقديس نيل ، الذى أخذ على الرؤساء هذه المبالغات، يلح مع ذلك، مثل ابن عربى، فى تؤكيد أهمية الطاعة العمياء من أجل قتل الغرور الذاتى، وفى رسالته عن « مجاهدات الدير » يستخدم نفس التشبيه الذى استخدمه ابن عربى ومن بعده اغناطيوس دى لويولا — « كن بين يديه (يدى الشيخ) كالميت بين يدى الغاسل » (التدبيرات ، ص ٢٢٦) Perinde ac cadaver . — لشرح موقف المريد المستسلم بين يدى شيخه[1]

---

(١) راجع Besse الفصل التاسع ؛ وأسين بلاثيوس: مخطط معجم اصطلاحى للفلسفة وعلم الكلام الاسلاميين (« مجلة أرغون » سنة ١٩٠٣) ، ص ٣٨ — ٣٩ وبفضل ماسينيون (« بحث فى نشأة المصطلح الفنى للصوفية المسلمين » ، ص ٤٢) أن يفسر هذا التشابه الوثيق بأنه ناشىء عن مجرد الصدفة العارضة .

الفصل الخامس

المنهج الصوفي

الحياة الروحية طريق ومجاهدة — خمسة شروط للنجاح — طهارة النية — حسن استخدام الوقت — التخلي عن الإرادة — نظرية التطهير أو التجلية — تزكية النفس ، تصفية القلب ، تخلية الروح — التوبة والمجاهدة — أنواع الموت الأربعة — تصوف التزكية — فضائل الخلوة: العفة، والزهد ، والتجريد ، والتوكل ، والتواضع — الإحسان الأخوى وحياة الدعوة — أعمال الرحمة ، الجسمانية والروحية — الطابع المسيحى فى هذا المذهب .

* * *

فإذا ألم المريد بطرف من التعليم الدينى والأخلاق الكافى فى نظر ابن عربى كما قلنا [١] ، لبدء السلوك فى طريق الكمال ، وعرف ضرورة اللطف الإلهى وأن الله يمنحه لمن يشاء [٢] ، وأن الوسيلة التى لا غنى عنها للنجاح هى أن يميت إرادته فى طاعة شيخه ، وهو ممثل الله [٣] ، — فإنه لا يبقى عليه إلا أن يمتثل أوامر شيخه ، مرشده الوحيد فى الطريق وقائده فى الجهاد الذى لا قائد غيره .

وهذان التشبيهان ، وهما يرجعان إلى أصل مسيحى ، يمثلان عند ابن عربى ، وعند كل صوفى مسلم ، المنهج الروحى . والقديس أوغسطين سماه فعلا هكذا : السفر والطريق iter, via ، والقديس يوحنا كليماخوس سماه Xineteia أى

(١) راجع الفصل الثانى

(٢) راجع الفصل الثانى

(٣) راجع الفصلين الثالث والرابع .

« سفر إلى الخارج » . وكل الصوفية المسلمين يتفقون على تسميته باسم : « السَّفَر » . ومن وجهة نظر أخرى فإنه جهاد النفس ضد الرذائل للتغلب عليها وتحصيل الفضائل المضادة . ولهذا فإن الرهبان المسيحيين يسمونه(١) agonisma [= نضال] والمسلمون يسمونه « مجاهدة » وهي المرادف المطابق تماماً .

ونجاح هذا السَّفَر وهذه المجاهدة يتوقف في نظر ابن عربي(٢) على خمسة أمور وهي :

(١) اعتدال المزاج أو انحرافه من حيث استعداده لاحتمال الشدائد التي تقتضيها المجاهدة .

(٢) ملازمة الباعث أو مفارقته .

(٣) استقامة الهمة وميلها .

(٤) قوة الروحانية وضعفها .

(٥) صحة التوجه أو سقمه ، بحسب توجيه الشيخ .

ويطيب لنا أن نقدر مدى وصحة هذا المذهب . ومن الواضح أن الصفات النفسية والفسيولوجية في المرء تؤثر — إما معاونة أو مضادة وفقاً لما تكون عليه — في النجاح أو الإخفاق ، إن لم يكن كلياً فجزئياً ، بالنسبة إلى كل عمل إنساني . ومن الواضح أيضاً أن المرء الأكثر استعداداً جسمانياً ، من أجل السير أو المجاهدة الصوفية سيتخلف أو ينهزم إذا أعوزه الثبات في العزم والإخلاص في النية وسلامة الاتجاه بتوجيه المرشد . أما ما يسميه ابن عربي بـ « الروحانية » فمن الواضح من باب الاستبعاد أن المقصود بها هو ما يقصده الصوفية المسيحيون

---

(١) راجع Pourrat ج ١ ص ١٦٥ — ١٦٦

(٢) « الأنوار » ١١ — ١٢ ؛ راجع « تحفة السفرة » ٤ ؛ « مواقع النجوم » ٥٢ ، ١٩٠ ؛ « الأمر » ٨٣

« بالحياة الباطنة » أي استعداد الروح للفضيلة ثمرة للطف ، وفيما يتعلق باستقامة الهمة ينبغي أن تكون من الإخلاص بحيث تتخلص من كل غاية غير رضا الله.

ويضيف ابن عربي مع ذلك تنبيهين يتعلقان بالباعث والهمة : الأول أن يعلم المريد حين يسلك الطريق «أن السفر مبنى على المشقة والمحن ، والبلايا وركوب الأخطار والأهوال العظام » (الأنوار ١١ — ١٢) ، وبواسطتها إذا تحملها بصبر مر وتسليم بل ولذة ، يمكن أن يصل إلى المقامات الأرفع في الحياة الصوفية ؛ — والثاني أن الهدف الذي ينبغي على الروح السعي إليه هو بلوغ الكمال بالأعمال الحسنة ، أما اشتهاء الكرامات والمقامات ، بدلا من الكمال فهو انحراف عن الهدف[1]. والفاهمون للنفسية الصوفية لن يغيب عنهم إدراك مافي هذين التنبيهين من عمق ونفوذ نظر لدى صاحبهما ، وفيهما روح تريزاوية [نسبة إلى القديسة تريزا التي عاشت من سنة ١٥١٥ — ١٥٨٢ أي بعد ابن عربي بأكثر من ثلثمائة سنة !] . وسنعود إليهما فيما بعد حين ندرس مذهب ابن عربي في الكرامات والأحوال .

وهناك نصائح أخرى قصد بها كالسابقة إلى السالكين الطريق ، مشتتة في مواضع مختلفة من رسائله[2]. منها نصيحة تتعلق بضرورة الاستفادة من الوقت ، الذي يمضي دون توقف ، وهو مفيد في نجاة النفس . ومن أيقن من هذه الحقيقة لا يضيع لحظات حياته في فعل الخير فقط بل عليه أيضا أن يفيد منها في عبادته . والله يتكرم بكرامات جديدة على النفس التي تجاهد في خدمة الله مدفوعة بكرامات سابقة . والآية الصادقة لمعرفة ما إذا كانت النفس صادقة العزم في عبادة الله هي ترك الإرادة الخاصة ، أي موت الغرور ، والتسليم التام والثقة بإرشاد الشيخ ، كسلم للصعود إلى الله .

---

(١) « الأنوار » ١٢ ؛ « المواقع » ٥٢ ، ١٩٠

(٢) « المواقع » ٥٦ ، ٩٠ ، ١١١ ، ١٩٨ ، ٢٠٠

ومنهج التصوف يقوم فى الإسلام على النظرية الأفلاطونية المحدثة والمسيحية فى التطهير (كاثرسيس) . وابن عربى يتخذ هذه الفكرة التقليدية مع الرموز التقليدية أيضا للمرآة والنور : فالنفس والقلب والروح ، أى الأجزاء أو الطبقات الثلاثة الرئيسية للعنصر النفسى فى الإنسان ، قد فقدت لامادیتها الأصيلة المستمدة من أصلها الإلهى بسبب إتصالها بالبدن وما نجم عن ذلك من اتصال بعالم الهيولى . والعضو المباشر لهذا الاتصال هو النفس الحساسة من بين هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الذى يسقط الإنسان من رتبته العالية .

والواقع أن النفس الحساسة هى الأصل فى الانفعالات الشهوية والغضبية، التى باختلالها تحدث الخطيئة . وكل معصية هى شائبة ، مثل الصدأ أو الأكسيد فى الحديد ، تفسد بل وتقضى على اللمعان الأصيل للمرآة المعدنية ، التى هى القلب الإنسانى : فلا يمكن النور وهو الخاصية الجوهرية للروح ، أن يتجلى فى القلب ، لأن صدأ القلب يصير صفحته معتمة . فالتجلية « التطهير » ضرورية إذن من أجل أن تسترد أجزاء الإنسان النفسية صفاءها الروحى الذى كان لها قبل الاتحاد بالبدن .

ولهذا التطهير ثلاث مراتب عند ابن عربى وهى : ١ — تزكية النفس . ٢ — تصفية القلب ؛ ٣ — تجلية الروح . وللوصول إلى المرتبة الأولى لابد من التوبة وقهر الأهواء ؛ وللوصول إلى الثانية لابد من الخلوة والذكر ؛ وللوصول إلى الثالثة يكفى الإيمان الصوفى الذى يفتح أبواب الروح للالهامات العلوية[1] .

والتوبة قبل كل شىء . وابن عربى يفهمها كما يفهمها المسيحيون ، بأنها

---

(١) تحفة السفرة » ، فصل ٨ . وفيما يتعلق بالاصل الافلاطونى المحدث والمسيحى لهذه النظرية الاسلامية ، راجع فنسنك « : كتاب اليامة لابن العبرى » (ليدن ، بريل سنة ١٩١٩) صفحة ٧٤ — ٨٤ من مقدمته .

« اقتراب من الله وتباعد عن المخلوقات » : إنها توجه إلى الله بالندم ، وفرار من التعلق بما سوى الله. والتوبة تتضمن فى نظره عملية مركبة من العواطف والأفعال: خجل وألم مخلص بسبب المعاصى السالفة؛ نية صادقة فى تجنب المعاصى فى المستقبل إصلاح النفس والهرب من المعاصى الحاضرة ، ورد المظالم التى ارتكبها، وأخيراً أعمال إيجابية هى فعل الفضائل المقابلة[١].

ولكن التوبة تمحو فقط المعاصى الحالية ، لا المعتادة أو الرذائل ، فإن التطهر المنظم من هذه لا يتم إلا بالمجاهدة أو قهر الأهـــواء بمعنى الكلمة . وابن عربى يفحص بعبارات دقيقة أهمية قهر الأهواء والمجاهدة بالنسبة إلى الحياة الروحية ، مؤكداً أنه بدون سابق مجاهدة وزهد ، لا يتم إشراق ، ولا تصوف صحيح[٢]. وعلماء النفس الذين يعرفون أى أثر بالغ تحدثه فى ملكاتنا الحسية طريقتنا فى الحياة ، لن يغفلوا عن تقدير أهمية هذه القاعدة التى هى شرط لبلوغ أعلى المراتب الصوفية (التأمل والعشق) بفضل الرياضة[٣].

وفى كلامنا عن قواعد الخلوة[٤]، قلنا إن القواعد التى وضعها ابن عربى للمنهج الصوفى لأولئك الذين سلكوا الطريق ، تتألف من أربعة أمور: الصمت الخلوة ، الجوع ، السهر . وهو فى مواضع عديدة من رسائله يؤكد هذا التخطيط البسيط دون أن يأخذ فى تحليل هذه المعانى الأربعة[٥] ذلك أنه كان يكتب للسالكين الذين ليسوا فى حاجة إلى شروح مفصلة للتفوذ فى معنى كل منها .

أما الجوع والسهر فيسهلان تطهير النفس من الشهوات ــ الشره ، والفجور

(١) « تحفة السفرة » فصل ١ ؛ « التدبيرات » ص ٢٣١
(٢) « الأنوار » ص ١٥ . [« فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يجىء منه رجل أبداً ، إلا فى حكم النادر »]
(٣) راجع كتاب Pinard de la Boullaye حـ ١ ص ٤٢٧ ؛ حـ ٢ ص ٣٤٨
(٤) راجع ماقلناه فى الفصل الثالث
(٥) راجع « الأمر » ٨٣ ، ٩٣ ؛ « كنه مالابد للمريد منه » ، ٢ ؛

وأما العزلة والصمت فيقمعان النفس الغضبية . وفى موضع غريب من كتاب « الأمر المحكم » يعدل هذه الصورة للرياضة ، ويقوم عناصرها الأربعة تحت رمز مؤثر هو رمز أنواع الموت الأربعة : الموت الأبيض وهو الجوع ، الموت الأحمر وهو مخالفة الشهوات ، الموت الأسود وهو احتمال أذى الخلق وتحمل الآلام الجسمانية والمعنوية بصبر ، الموت الأخضر وهو لبس المرقع من الخرق التى لا قيمة لها[١] .

وعلى نحو متفرق وكأنه يقصد الى مجرد التذكير بأمور مألوفة عند القارئ، يتناول ابن عربى فى رسائله الأمور المتعلقة بكل الزهد المطهّر ، إما لأنها كانت منتشرة فى الأوساط التى كان يكتب لها أو لكثرة الرسائل فى هذه الموضوعات، الأولية منها والعميقة ، فيمكن القارىء الرجوع إليها ، خصوصاً كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالى ،فإن الربع الثالث منه يستقصى القول بالدقة فى كل مايتعلق برياضة النفس وتهذيب الأخلاق والتخلص من الرذائل .

وفى مقابل ذلك يوجه ابن عربى عناية كبرى إلى سرد الفضائل التى ينبغى أن يتحلى بها السالك.فقد خصص فصولا فى كتابى « الأمر » و« تحفة السفرة» لتعدادها على نحو قد يبدو مجرداً ولكنه كاف مع ذلك للإشارة ، بوجه عام ، إلى المثل الأعلى فى الكمال الذى كان يسعى إليه ابن عربى[٢] . وفى تسميات هذه الفضائل الصوفية الدليل المقنع على اتفاقها مع روح المسيحية . ولنختر طائفة من أبرز ما يحتويه كلا الثبتين[٣] .

---

(١) « الأمر » ١٠٩

(٢) راجع « الامر » الفصل ٤ ؛ « والتدبيرات » الفصل ٩

(٣) ثبت الفضائل الصوفية طويل جداً كما أشرنا الى هذا من قبل ، ومن الصعب سرده كاملا وهو لا يقصد إلى حصرها وعلينا أن نستخرجها من مختلف رسائله كلها دون أن ندعى الحصر نذكر هنا الفضائل الرئيسية غير المذكورة فى النص: الرقة ، الصبر فى الشدة،الشكر على نعم الله، الرجاء ، الحياء ،الإتزان فى المشى، الخوف من الله ، الغيرة من الجلال،الكرم والنزاهة، التجرد، إرهاف الضمير، التفويض والطاعة عن طيب خاطر ، الخ .

وعلى الرغم من أنه تنقصها فضيلة العفة أو الطهارة ، وهى من المميزات الرئيسية للتصوف المسيحى ، فمن الممكن العثور عليها بصورة ضمنية فى طائفة من الإشارات العابرة فى النصوص . ولنتذكر كيف أن طريقة ابن عربى تحرّم على النساء والصبيان دخول خلوة المريدين ، وهو أمر يتمشى مع ما كان متبعاً فى الرهبانية المسيحية . ومن ناحية أخرى فإن غض النظر ، الذى أُوصىَ به بشدّة ، هو علامة واضحة على اهتمام الصوفية المسلمين بحماية الحواس من إغراء اللذة الجنسية . ويمكن أن يقال نفس الشىء عن تكرار منع الشره ، لأنه فى نظر ابن عربى الينبوع الرئيسى لهذه الرذيلة . فالمريد ينبغى عليه ألا يأكل إلاّ الضرورى ، وأن يمتنع من الأطعمة الفاخرة الشهية، وأن يكبح شهوة البطن وأن يفضل النبات على اللحوم . لكن من المؤكد مع ذلك أن البكارة غير مطلوبة ، وهذا لأن الطريقة تتعلق أيضاً بمن يعيشون فى الدنيا ، ولهم أبيح التأهل[1] .

« والزهد » هو الدرجة الأولى فى فضيلة التصوف التى تأتى بعد التوبة . وحقيقة الزهد هى الإعراض الإرادى عن الدنيا وشئونها . ويتلوه « التجريد »، وقيمته الاصطلاحية هى قيمة الفضيلة التى سيسميها القديس يوحنا الصليبى ، بعد ذلك بعدة قرون ، باسم « تجريد الروح » desnudez de Espirito ، أى قطع جميع العلائق الدنيوية وتخلية القلب من طلب الدنيا . ويتلو ذلك قمع الأهواء والآراء الخاصة ، والتضحية بها بصبر ورقة ، حتى تصل النفس إلى حد أن تفعل عكس ما يأمر به الهوى . وينتج عن هذه الفضيلة الاحسان السخى الشجاع الذى يؤثر حقوق الجار على حقوق النفس طواعية واختياراً . وبعد هذا تأتى القناعة الصادقة العمياء بلطف الله ، لكن لا بمعنى الرجاء المعتاد ، الذى هو فضيلة

---

(١) راجع الفصلين الثالث والرابع ثم « المواقع » ١٠٤ ؛ « الأنوار » ١٦

المؤمن الساذج، بل بالمعنى الدقيق الصافى الخاص بالصوفية وهو ألا ييأسوا أبداً لأى مصيبة روحية، بل يصبرون ويثابرون فى المجاهدة والدعاء، طامحين دائماً إلى مقامات أعلى، دون أن يقنعوا أبداً بالدرجات الدنيا للتكميل. «والتوكل» هو الثقة بما عند الله وتفويض الأمر إليه فى كل شىء، ويشبه فى المسيحية فضيلة تسليم الأمر لله ولإرادته، دون أن يفضل لنفسه مايراه الخليقة من خير أو شر. والتواضع أخيراً، هو «من أعلى مقامات الطريق، وآخـــر مقام ينتهى إليه رجال الله. وحقيقته العلم بعبودية النفس، ولا يصح مع العبودية رياسة أصلا»،[١] وفيه تشعر النفس بأنها عبدة وشىء خسيس حقير فى نظر الله.

وهذه الصورة التى تخلو من الحياة والنور اللذين تعطيهما النصوص الأصلية تخلو منهما بسبب ماتقتضيه المختصرات — لاتغنى القارىء من الرجوع إلى المصادر، ولكنها تكفى، فيما نعتقد، لايضاح القسمات الجوهرية فى الروحانية المسيحية التى هى نموذجها. فإننا إذا قارناها بالتلخيص الذى يقدمه بورا[٢] لتعاليم المسيح فى الزهد هو وتلاميذه، لوجدنا الرابطة الوثيقة التى تربط بين كلتيهما إذ تتفقان فى جعل جوهر الكمال فى العزوف عن شئون هــذه الدنيا حباً فى الله. وهذا الزهد ليس مثل زهد الرواقيين غاية فى ذاته، بل هو وسيلة وشرط للعشق الإلهى وللمحبة.

ولنترك دراسة هذا المقام السامى بما له من صلة بالاتحاد بالله والعشق والتأمل إلى أن يحين موعدها، ولنلاحظ أن المحبة تقدم لابن عربى، كما للروحانية المسيحية، وجهاً آخر إن لم يكن حافلا بالعناصر الصوفية فى ذاته فإنه خصب كل الخصوبة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية، ويخلق بنا هنا إبرازه. ونقصد بذلك

---

(١) «المواقع» ١٩٦؛ «التدبيرات» ٢٣٣

(٢) Pourrat، الكتاب المذكور، جـ ١ ص ١ — ٤٦

المحبة الأخوية ، التي هي عنصر لا غنى عنه في الكمال المسيحي وينبوع حي لأعمال الرحمة . وابن عربي يلذ له أن يقوم بتحليل دقيق للثمرات المختلفة الحافلة البركات التي تعطيها شجرة المحبة[1] . وهذا التحليل يبرز أن ابن عربي لم يكن يرى عدم اتفاق بين حياة التأمل وحياة السعي والدعوة ، في سبيل توفير الخير لكل المخلوقات ، وخصوصاً لبني الإنسان ، وإن كانت تشمل أيضاً الرحمة للحيوانات العجماء . والصورة قد رسمت باهتمام ورقة حارة بحيث يمكن دون صعوبة أن نعدّها صفحات خطّتها يد فرنشسكانية . [والمفهوم من هذا أن الطريقة الفرنشسكانية هي التي تأثرت بابن عربي لأنه سابق عليها] . وقبل كل شيء ، في علاقات الصوفي بالناس ، ينبغي عليه أن يتجاوز القانون الطبيعي للعدالة المحدودة : فلا يكفيه أن يحقق القاعدة الأولية التي تقول : « لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به » . بل ينبغي عليه أيضاً أن يتنازل عن حقه طواعية ، وتقديمه راضياً إلى الغير ، والتسليم له بما يريده ، وكأن إرادة الغير هي إرادة الله .

تأتي بعد ذلك أعمال الرحمة الجسمانية . وابن عربي يسمو بها إلى درجة غير مألوفة : فلا يكفي بذل الصدقات بسخاء لا ينفد ، بل ويبقى أن يخدم الفقير بنفسه وأن يعين الحمال على رفع حمله ، وأن يعنى بالمريض ، وأن يهدي الضال الخ . وينبغي عليه أن يفضل الفقير على الغني دائماً ، حتى في مظاهر الأدب الاجتماعي الخارجية . وقسمة أخرى في غاية اللطافة تعطي للصورة لمستها الأخيرة : على الصوفي أن يسير في الطرقات والدروب مزيلا ما يعترضها من عقبات تقف دون سير الغير ، من أحجار وأشواك الخ . وفي نفس الوقت يلتقط الأشياء المفيدة للفقراء مثل الخرق وبقايا الطعام الخ .

---

(١) « الأمر » ٨٠ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ؛ « كنه » ٤٢ ، ٤٩ ؛ « التدبيرات » ٢٣٦

وأعمال الرحمة البدنية تتناول أيضاً الدواب والبهائم لأنها وإن كان ينقصها العقل فإنها هي أيضاً من مخلوقات الله كالإنسان . وبنو الإنسان لهم أن يتلقوا من الصوفي الصدقات الروحية ، وآثارها عديدة جداً : فيجب قبل كل شيء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك بالسهر على إصلاح الناس ، وحثهم على ترك الرذائل بالنصح والإرشاد بل وفضح المذنب ؛ وكل هذا ينبغي أن يقوم به الصوفي بإحسان رحيم مع كل الناس ، تجنباً لإغراء التكبر الروحي في الصوفي الذي يسدي النصح ، بل على هذا أن يكون في ذلك متواضعاً ورؤوفاً وأن يحسن الظن بالناس على وجه العموم وبالمذنب وهو يرتكب الذنب ، لأنه لا يعلم هل يرضى الله عن عمله أو لا يرضى ؛ والاعتراف الخاشع بنقص ذاته يجب أن يجعل الصوفي يعتقد أن كل الناس يشأونه في الفضل ؛ ولهذا يخلق به أن يسكت بل وأن يستر عيوب الغير ، وأن يبرز ما في إخوانه من خير وفضل . كذلك من مهمة الصوفي أن يصلح بين الناس ، بوصفهم إخوة ؛ وأن يتحمل في سبيل الله صابراً — ما يلقى من أذى وإهانة وشدة من الناس ؛ وأن يدعو للجميع بغير استثناء ؛ وأن ينذر نفسه للتضحية بها في سبيل نجاتهم .

ولا حاجة بنا إلى بيان ما في مذهب المحبة هذا من اتفاق مع المسيحية : ففي اللهجة العامة وحتى في بعض القسمات المميزة نجد صدى صادقاً لتعاليم الإنجيل وما كان يفعله الرهبان المسيحيون في المشرق : فأعمال الرحمة الروحية والبدنية هذه كلها كان يقوم بها قبل الإسلام الرهبان بروح من الرحمة الكلية مماثلة : التعليم الديني والوعظ الأخلاقي ، مؤاساة المحزونين والمكروبين ؛ مساعدة وعيادة المرضى والمسجونين ؛ إطعام المسكين ، إغاثة الملهوف ، إرشاد الأعمى ، حمل المقعد الخ . وبعض الرهبان بالغوا في هذه الأمور إلى حد الرحمة مع الحيوان المفترس . فتيوناس كان يخرج كل ليلة من خلوته ليسقي وحوش الفلاة[1] .

(١) Bosse ص ٤٤٨ — ٤٥٣ ؛ ٥٢٧ — ٥٣٣ .

الفصل السادس

وسائل بلوغ الكمال

تعدادها العام ، والتشابه فى ذلك بين ابن عربى والرهبان النصارى

تنظيم الحياة أو توزيع الوقت — محاسبة النفس — حقيقتها ونظائرها فى المسيحية — ممارستها فى الإسلام فى الشرق — دخولها فى الإسلام بالأندلس — المحاسبة الخاصة ، وتكميل ابن عربى لها — التشابه بين ابن عربى وبين القديس أغناطيوس دى لويولا — الحضور الإلهى — التشابه بين ابن عربى والقديسة تريزا الآبلية والقديس يوحنا الصليبى فى هذه النقطة — تحليل الشعور بالحضور — ممارسته منهجياً — الحضور الفائض — أنواع الدعاء خمسة ، عند ابن عربى — الدعاء المنهجى دخل المسيحية فى عهد متأخر — الصلاة — صلوات الرهبان — منهج الدعاء الشعورى عند ابن عربى — الرهبانية — التفكر المنهجى فى الإسلام — طريقة الغزالى — مذهب ابن عربى — التلاوة .

تحت هذا العنوان العام يجمع الرهبان المسيحيون المحدثون كل أعمال التقوى التى تسهل ممارستها المستمرة الوصول تدريجياً إلى الكمال الصوفى والزهدى.[١] وابن عربى — ويخلق بنا أن ننوه بهذا — لا يسردها كلها . ولا يعالجها تفصيلا تحت هذا العنوان العام. لكنه يتفق مع الرهبان النصارى فى اقتراح ممارسة غالبية

---

(١) راجع مثلا Scanamelli, Directorio ascético ج ١، ٤ و Le Gaudier فى كتابه « فى كمال الحياة الروحية » ، القسم الخامس ، وقد أشار إليهما الأب فرنشكوناتال فى كتابه : « محاضرات فى اللاهوت الزهدى والصوفى » (مدريد ، سنة ١٩١٤) ، ج ١ ، بفصل ٣ ، ص ٦٢ .

وسائل الكمال هذه ، وهى : تنظيم الحياة ؛ محاسبة النفس ؛ استشعار الحضور الإلهى ؛ الدعاء فى مختلف أشكاله : بالصوت أو بالفكر ، والتلاوة والذكر ، والتفكر الخ ؛ اختيار مرشد روحى وقمع الجسم . وهاتان الوسيلتان الأخيرتان قد درسناهما فى فصول سابقة[١] .

وأولى هذه الوسائل ، وهى تنظيم الحياة ، تتشابه مع طريقة الحياة فى الخلوة إذا كان الأمر يتعلق بمن يعيشون فى خلوة (خانقاه) ؛ أما عامة الناس الذين يعيشون فى الدنيا ويسلكون سبيل التقوى فابن عربى يقدم إليهم فى كتاب « كنه مالابد للمريد منه » تخطيطاً اجمالياً لتوزيع ساعات اليوم بين التزامات التعاليم وممارسات التقوى التى تشغل أوقات الفراغ : التلاوة ، المحاسبة ، التفكر الخ[٢] . ويجدر بنا فى هذا المقام أن نذكر أن بعض شيوخ ابن عربى مثل أبى عبد الله محمد بن قسوم الأشبيلى ، كان يقسم ليله ونهاره تقسيما دقيقاً ويختص كل ساعة بأعمال تقوى معينة[٣] . ومعنى هذا أن خطة الحياة كوسيلة للتكميل ، كانت قاعدة يتبعها الصوفية المسلمون ، كما كان يتبعها الرهبان النصارى، خارج الخلوة (الخانقاه) وداخلها[٤] . وباقى الوسائل تحتاج إلى مزيد من الدراسة . ولنبدأ بمحاسبة النفس .

وفائدة هذه الرياضة وفعاليتها فى تصحيح الرذائل والنقائص الروحية — واضحتان : والمحاسبة تتألف أساساً من ثلاث عمليات : تبصر الأخطار أو

---

(١) الفصول ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٢) « كنه الأمر للمريد منه » ص ٥٣ وما يليها .   (٣) « رسالة القدس » ص ٧

(٤) لا يدخل ابن عربى فى تفاصيل هذه المسألة التى كرس لها الغزالى فى كتاب « الإحياء » (حـ١ ص ٢٢٨ — ٢٤٢) باباً خاصاً بعنوان « ترتيب الأوراد » فيما يتصل بخطة الحياة العامة بالنسبة لكل مؤمن والخاصة بالنسبة إلى كل مهنة (صوفى، أستاذ ، تلميذ ، صانع أو عامل ؛ صوفى متفكر). والخطة العامة تخصص ثمانى ساعات للنوم فى الليل والنهار ؛ وتفرض تخصيص بعض الوقت فى مطلع النهار للتفكر وللاستعداد لمحاسبة النفس فى الليل :

القرص للإثم قبل وقوعه، وتوفير أسباب تجنبها، ومراجعة نتائج الصراع الحسنة أو السيئة[١]. ومن غير أن ننكر السوابق الرواقية لهذه العملية[٢]، وهي المحاسبة، فما لا ينكر أن المسيحية لها الفضل في إعطائها حق المواطن في حياة الزهد، وتنظيمها باهتمام بالغ. وقد جمع الأب فتريجان كمية هائلة من المواضع المتعلقة بمحاسبة النفس، استخرجها من كتابات الرهبان والآباء، الشرقية والغربية[٣]. ولديهم جميعاً ــ القديس بسيل، والقديس يحيى الذهبي الفم، والقديس أوغسطين، ومارافرام، والقديس يوحنا كلياخوس، وكسيانوس بتجلى بوضوح أنهم حين يوصون بهذه الرياضة لا يفكرون في محاسبة النفس التي هي مدخل لاغنى عنه للاعتراف الديني وإنما يشيرون إلى عمل من أعمال التقوى اليومية. ففي كل ليلة، قبل النوم، يجب على النفس أن تستعيد ذكر مافعلته وما أهملته في يومها، حتى تحاسب نفسها أمام الله على ماارتكبته من معاصي ونقائص وتعمل على تلافيها في المستقبل. وبعضهم يشبهون محاسبة النفس هذه بحساب الأرباح والخسائر، والدخل والخرج، الذي يجب على كل تاجر ناجح أن يقوم به كتابة كل يوم من أجل نجاح تجارته، ولهذا يوصون بأن يضاف إلى المحاسبة المسائية، التي هي محاسبة النفس بالمعنى الدقيق، محاسبة أخرى صباحية لتوقع ماسيجرى[٤]. ومن هذا التشبيه سرعان ما نشأ

---

(١) راجع في كتاب «الدراسة المقارنة للأديان» (حـ ٢ ص ٢٨٨ — ٢٨٩) تأليف Pinard d la Boullaye تحليل هذه الرياضة وأثرها الأخلاق والديني.

(٢) راجع مثلا ما يقوله إبكتاتوس في كتابه Diatribas (نشرة ديدو، ص ١٧٤) «تأمل فيما اقترحت لنفسك وما منه فعلت وما لم تفعل، وكيف سررت لأمور، وحزنت لأخرى؛ وأعد الشيء إلى حيث انتزعته منه كلما أمكن ذلك».

(٣) راجع De examine conscientiae Juxta ecclesiae ... a P.H. Watrigant S.J. المطبوع في Enghien بلجيكا سنة ١٩٠٩. وراجع أيضاً Besse، الكتاب المذكور ص ٧٤ — ٧٥ ر Pourrat حـ ١ ص ١٨٠،

(٤) مثلا مارافرام، يحيى الذهبي الفم، والقديس يوحنا كلياخوس في كتاب فتريجان المذكور، صفحات ٤، ١٠، ١١.

بين الرهبان استعمال دفتر على هيئة مذكرة يسجلون فيها يومياً الخطايا ليسهل بها محاسبة النفس فى المساء . والقديس يوحنا كليماخوس يؤكد فى كتابه «معراج السماء»[1] أن الرهبان فى مصر كان من عاداتهم أن يحملوا معهم دفتراً صغيراً معلقاً بحبل ، فيه يقيدون حتى خواطرهم ، فى كل يوم ، وهم فى هذا يتابعون نصائح مؤسس الطريقة .

وقد ظهرت محاسبة النفس فى الإسلام فى القرن الأول عند الصوفية المسلمين فالحسن البصرى ، وهو قريب العهد بالنبى محمد [صلعم] ، إذ ولد فى سنة ٦٤٣م [سنة ٢٣ هـ] يتكلم فى كتبه عن المحاسبة السابقة على العمل . وبعد ذلك بقرن نجد الحارث المشهور بلقب « المحاسبى » لأنه يلخص الكمال الروحى فى ممارسة المحاسبة[2] . وفى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) نجد المحاسبة تشغل مكانة راسخة فى متون التصوف : فأبو طالب المكى يكرس لها فصلا طويلا فى كتابه « قوت القلوب[3] » . والغزالى هو الذى نظم فى كتابه « إحياء علوم الدين »[4] المذهب الموروث عن أسلافه مكرساً صفحات حافلة للمحاسبة : فضائلها وفوائدها ودرجاتها والمواد التى ينبغى أن تجرى المحاسبة عليها والطريقة العملية لممارستها . ويهمنا أن نشير هنا إلى مايلى،مستخلصاًمن مذهبه .١ — يرى الغزالى — ويشبهه فى هذا الرهبان المسيحيون — أن المحاسبة شبيهة بما « يفعل التجار فى الدنيا مع الشركاء فى آخر كل سنة أو شهر أو يوم » والتشبيه واحد عنده وعند أولئك .

---

(١) فى Biblioth. SS. PP. (éd. De'abigne, Paris. 1589) جـ ٥ ص ٣٢٣ : « وكان يحمل على جانبه معلقاً فى حبل دفتراً صغيراً فيه يقيد كل يوم أفكاره ... وكان ذلك بناء على ما أوصى به الأب القديس » وطالب إلى كثيرين أن يفعلوا نفس الشىء .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى نشأة المصطلح الصوفى » ١٧٠ ، ٢١٥ .

(٣) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٠ هـ جـ ١ ص ٧٥ — ٨١ .

(٤) « « « ١٣٠٢ هـ جـ ٤ ص ٢٨١ — ٣٠٤ . وراجع : أسين : « تصوف الغزالى » (بيروت سنة ١٩١٤) ص ٩٠ .

٢ — ووفقاً لهذا التشبيه ، على الصوفي أن يوزع المحاسبة بين مرتين : مرة في « أول النهــــار يشارط فيه نفسه على سبيل التوصية بالحق » . ومرة «في آخر النهار ساعة يطالب فيها النفس ويحاسبها على جميع حركاتها وسكناتها » (« الإحياء » ج ٤ ص ٣٤٦ ، القاهرة سـنة ١٩٥٦ م) . يضاف إلى ذلك أنه في « كتاب التفكر[١] » من الإحياء [ج٤ ص ٣٦١ وما يليها من نفس الطبعة] وهو يبحث في المعاصي الذاتية ينصح باستعمال « جريدة » فيها يقيد المؤمن المعاصي والطاعات ، ويعلم فيها ما تجنبه من المعاصي أو أداه من الطاعات حسبما يقرر في المحاسبة لنفسه كل يوم . وبعد الغزالي بقرن ، نجد شيخاً شهيراً من مشايخ الصوفية هو أبو حفص عمر السهروردي يحدد المحاســــبة في كتابه «عوارف المعارف[٢] » فيقول : « كل كلمة وحركة على خلاف الشرع تنكت في القلب نكتة سوداء . . . وكان بعض المحاسبين يكتب الصلوات[٣] في قرطاس ، ويدع بين كل صلاتين بياضاً ؛ وكلما ارتكب خطيئة من كلمة غيبة أو أمر آخر خط خطاً ؛ وكلما تكلم أو تحرك فيما لا يعنيه نقط نقطة ليعتبر ذنوبه وحركاته فيما لا يعنيه ليضيق مجاري الشيطان » .

ومن الشرق الإسلامي انتقلت فكرة المحاسبة إلى الأندلس الإسلامي بسرعة : إذ نجد في مستهل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أن ابن مسرة القرطبي كان يمارسها ويوصي بها مريديه ، ولا بد أن يكون قد تعلمها أثناء مقامه في المشرق من أصحاب ذي النون المصري والنهرجوري الفارسي . وقد تحدثنا بالتفصيل عن مذهب ابن مسرة الروحي في موضع آخر[٤] وأبرزنا التأثير

---

(١) « الإحياء » حـ ٤ ص ٣١٠ — ٣١١ .

(٢) طبعة القاهرة ، على هامش « الإحياء » حـ ٤ ص ٢٠٩ .

(٣) يقصد الصلوات الخمس . (٤) راجع أسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص ٧٨

الشامل العميق الذى أحدث فى التصوف الإسلامى فى الأندلس . واستمرت مدرسته طوال قرون فى الأندلس ، ومنها انبثق فى القرن السادس (الثانى عشر الميلادى) ابن عربى الذى يعد أعظم ممثليها . وابن عربى يقرر صراحة أنه تعلم من شيخين له هما أبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قسوم — محاسبة النفس كل يوم ، وفقاً للطريقة المستخدمة كما رأينا فى الشرق الإسلامى والمسيحى . وبفضل أقوال ابن عربى عن نفسه نعرف الأهمية التى أعارها إلى هذه الرياضة الروحية (أعنى المحاسبة) وما أسهم به فى تكميلها : فشيوخه لم يكونوا يقيدون فى جريدتهم غير عورات النطق والعمل التى يمكن أن يكونوا قد اجترحوها أثناء النهار ؛ أما ابن عربى فقد أضاف إلى ذلك الخواطر والأهواء والأفكار ، التى ينبغى تصحيحها أو تجنبها ، وكذلك النية التى عنها صدرت الأعمال الخارجية . وكانت هذه الرياضة تتألف من جزئين ، كما هى الحال أيضاً فى الرهبانية المسيحية الشرقية : ففى أول النهار يقيد فى الجريدة ذنوب الفكر والقول والعمل التى ينبغى على المؤمن تجنبها ؛ وفى آخر النهار ، قبل النوم ، يستذكر مافعل وما قال وما فكر فيه ، ويقارنها بما قيده فى جريدته ليرى فى أىّ الأحوال عصى الله ، حتى يفرض على نفسه العقوبة التى تستحقها و يتوب عنها ، وفى أى الأحوال أطاع الله حتى يشكره ويحمده . ولا يضيف ابن عربى فى رسائله إلى هذا إلا القليل جداً . واقتصر فى كتاب « الأمر » على تعريف المحاسبة ، وفى « الكنه » على بيان فائدتها الروحية[1] .

---

(٥) راجع ما قلناه من قبل فى الجزء الأول ف ١ ، و « رسالة القدس » بند ٧ . يضاف إلى ذلك « الفتوحات المكية » حـ ١ ص ٢٧٥ .

(١) راجع « الأمر » ١٠٨ ؛ « كنه مالا بدمنه » ٥٤ . والشاهد أن هذه الرياضة التى مارستها المسيحية منذ زمن بعيد ، انقسمت فى اتجاهين : أحدهما فى التصوف الإسلامى المشرق والمغرب ؛ والثانى فى الرهبانية المسيحية الغربية . فالقديس أغناطيوس دى لويولا يوصى بهما فى كتابه « الرياضات » . لكن لا يمكن الجزم بيقين أنه أخذها عن الإسلام ، وقد انتهيت إلى =

يقول ابن عربى للمريد : وتحقق أن ماقى الوجد أحداً إلاّ هو [الله] وأنت وهذه الفكره العميقة ، التى تشبهها تماماً فكرة مماثلة عند القديسة تريزا الآبلية ومن أجلها أشاد بها ليبنتس إشادة بالغة [٣] — هى عند ابن عربى الينبوع الذى يفيض عنه الشعور بالحضور الإلهى .

والخصائص النفسية لهذا الشعور لم تحلل ، فيما يبدو ، بالوضوح والعمق اللذين يستحقهما لأهميته فى الحياة الصوفية . [١] وابن عربى يقتصر على الإشارة إليه ، أعنى « الحضور » ، إشارة عابرة فى رسائله ،دون أن يكرس له باباً قائماً برأسه ، بيد أن المواضع الأربعة أو الثلاثة التى فيها يشير إلى « الحضور » الإلهى تكفى لاستخلاص بعض محتواه النفسى . إنه الإيمان أو اليقين الباطن أن الله يولى نظراته فى كل لحظة إلى القلب الإنسانى :لكن لا بمعنى أن النفس ككل موجود، حاضرة دائماً للعلم الالهى، لأنه فى هذا المعنى ويدور الإيمان حول عقيدة دينية من نوع صوفى خاص : هى وسيلة انتقال أفضال الإشـراق التى

= هذه النتيجة قبل سبع وعشرين سنة عندما تعرضت لهذه المسألة فى بحثى بعنوان « تخطيط عام لاصطلاح فلسفى وكلامى إسلامى » (سرقسطة ، « مجلة أرغون » ، سنة ١٩٠٣) وقد شوه ماسينيون فكرتى (عن خطأ ،من غير شك، فى تفسير عباراتى) وذلك حين عزا إلى (فى كتابه « بحث فى نشأة المصطلح الصوفى » ص ٥٣ ، تعليق ،) أنى افترضت أن القديس أغناطيوس قد انتحل المحاسبة نقلاعن النص العربى للسهروردى . (٢) « التدبيرات » ص ٢٣٢ .

(٣) وذلك فى كتابه « مقال فى ما الطبيعة » ص ٣٢ وفى رسالته (غير المنشورة) إلى كلارك فى ١٠ ديسمبر سنة ١٦٩٦ (أوردها باروزى فى كتابه « يوحنا الصليبى » ، باريس سنة ١٩٢٤ ، ص ٧٠١ — ٧٠٢) فقال ليبنتس : « أما عن القديسة تريزا ... فقد عثرت عندها على هذه الفكرة الجميلة وهى أن النفس يجب عليها أن تصور الأشياء كما لو لم يكن فى العالم غير الله وهى فحسب » . ويمكن مقارنتها بعبارة مشابهة تماماً قالها القديس يوحنا الصليبى فى كتابه « نصائح وكلمات روحية » (رقم ٣٤٥) : « عش فى هذا العالم وكأنه لا يوجد فيه غير الله وفسك » . ونص عبارة القديسة تريزا (« حياتها » الفصل ١٣) هو : « وأحسب أنه لا يوجد على الأرض إلا الله وهى (أى النفس) » .

(١) راجع Poulain : Les grâces d'oraison ، باريس سنة ١٩٠٦ ، الفصل الخامس ، ص ٦٥ وما يليها .

يمنحها الله للنفس أثناء خطراتها معه ، والحرمان منها معناه هجر الله للنفس [٢]
ومن بين المشاعر الأخرى المتضمنة فى « الحضور » الألهى شعور مزدوج مؤلف من الخوف والحياء : فإن النفس وقد ايقنت أن الله يلاحظها ، فإنها ترتعد خوفاً من هجر الله إياها إذا لم تتجاوب مع الألطاف التى تتلقاها ، وتسربل بالخجل وهى تتخيل أن الله ، وهو يطلع على أخفى مافى الفؤاد ، يجده يسيطر عليه غيره [٣]
ويضاف إلى إعتقاد النظر ، الاحساس بالقرب [٤] ؛ ولكنه ليس قرباً حسياً أو خيالياً ، بل روحياً [٥].

وممارسة هذه الرياضة لا يقصرها ابن عربى على الساعات التى فيها يقوم الصوفى بالصلاة أو التفكر أو أى فعل من أفعال العلم أو النصيحة . ولو كان الأمر كذلك لاختلطت بما يقتضيه الانتباه والنية ، وهما لا غنى عنهما لصحة وثواب الأعمال الدينية كلها . بل يؤكد ابن عربى بوضوح ضرورة المحافظة على الحضور الإلهى فى كل لحظات النهار التى لا تشغلها الفروض الدينية ، أى فى غير وقت الصلاة [٦] .

ويوصى باستخدام طريقتين لتحقيق هذا الحضور الالهى باستمرار : إحداهما أن يصحح الصوفى فى كل فعل النية الصادقة فى تخلية النفس من كل ما ليس الله إلى أن تصبح هذه النية عادة [٧] ، والثانية هى الفرار أو العزلة ، جسمياً ومعنوياً معاً من الدنيا ، لأن الأنس بالله ، الذى يتضمنه الحضور ، يقتضى البعد عن الخليقة ، أى العزلة . [٨]

وفى كلام ابن عربى عن مقام « المحبة » [٩] يتحدث عن حضور إلهى

---

(٢) « الأمر » ١٠٦ .
(٣) « الأمر » ١١٠ .
(٤) « تحفة السفرة » ٣ .
(٥) « التدبيرات » ٢٣٢ .
(٦) « كنه » ٤٣ ، ٥٩ .
(٧) « الأمر » ٨٦ ، ٩٧ .
(٨) « الأنوار » ١٣ .
(٩) « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٢٩ .

لا يتحقق بالوسائل العملية التى ذكرناها، بل بفضل إلهى خارق يمنحه الله لأصفيائه وهنا لا يكون الأمر أمر حضور ، بل أمر تجسُّد خيالى للمحبوب خارج العين على شكل جسمانى . قال ابن عربى : « ولقد بلغ بى قوة الخيال أن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج لعينى ، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم — فلا أقدر أنظر إليه . ويخاطبنى وأصغى إليه وأفهم عنه . ولقد تركنى أياماً لا أسيغ طعاماً . كلما قدمت لى المائدة يقف على حرفها ، وينظر إلىّ ويقول لى بلسان أسمعه بأذنى « أتأ كل وأنت تشاهدنى ؟ ! » فأمتنع من الطعام ولا أجد جوعاً . وأمتلىء منه . حتى سمنت وثملت من نظرى إليه . فقام لى مقام الغذاء » . ومع ذلك فإن هذه الظاهرة ليست من النوع الذى ندرسه الآن ، أى الوسائل العملية لبلوغ الكمال . بل هى من نوع كرامات الرؤية ، التى سندرسها فى موضعها فيما بعد

***

وابن عربى يشير إلى خمسة أنواع من الدعاء فى رسائله إشارة عابرة وهى : « الصلاة » وهى فرض على كل مسلم ؛ « تلاوة » القرآن تلاوة تفكير ؛ « والتفكر » بالمعنى الحقيقى ؛ « والسماع » أى الإنشاد الدينى ؛ التأمل الناشىء عن الخلوة ، ويتكون من تلاوة أدعية على التكرار فيها ذكر الله ، وهذا هو « الذكر » .

والذين أرّخوا للحياة الروحية فى المسيحية قد نبهّوا ، بعد أبحاث دقيقة قاموا بها فى هذا الصدد ، إلى أنه حتى قلب القرن الخامس عشر الميلادى كانت كل صور الدعاء (الصلاة) التى تستخدمها أقدم الطرق الدينية الديرانية فى الشرق والغرب تقتصر ، أو بالأحرى تقوم ، على تلاوة الفرائض الإلهية : وكانت الأفكار النفسية المتنوعة التى تحتويها النصوص المقدسة كافية لتكون غذاء

للنفوس التقية من أجل بث مشاعر وأفكار ورغبات روحية ، دون أن يشعروا بالحاجة ، طوال عدة قرون ، إلى ابتكار شكل جديد منظم ومنهجي للدعاء والصلاة . ونفس رياضة الذكر هذه التي كان يمارسها الرهبان والمتعبدون في الشرق المسيحي ، كانت تقوم على أساس نصوص موجزة محفوظة عن ظهر قلب أما التأمل ، بالمعنى الحقيقي ، كما يفهم اليوم ويمارس ، فليس لدينا أي خبر عنه قبل القرن الخامس عشر الميلادي . نعم ، إن الصلوات المفروضة ، وتلاوة الكتاب المقدس بل ومجرد منظر الطبيعة ، كانت فرصة ومادة للخواطر التقية والتعليقات الروحية عند الرهبان في تلك العصور السالفة البعيدة؛ لكن لم يكن ثم منهج ثابت يحدد قواعد العمل الروحي ، فيما يتصل بالموضوع والزمان وللسلك الواجب اتباعه في التأمل . والشيء الوحيد الذي كانت القواعد الديرانية توصي به في هذا المقام هو المثابرة على الدعاء والصلاة ، بمعنى أن النفس ينبغي أن تظل مشغولة بذكر الله باستمرار سواء في الوقت الفارغ وفي وقت العمل اليدوي .[1]

فلننظر ، بعد ذلك ، هل من الممكن أن ينشأ ، عن هذا الشكل الأوحد غير المتمايز للدعاء ، مختلف الرياضات التي يوصي بها ابن عربي في رسائله .

والباحثون[2] في الاسلام من الغربيين قد تناقشوا في أمر الصلاة . وذهب البعض إلى بيان وجود بعض التشابه بينها وبين الصلوات عند المسيحيين في الملامح العامة، وذلك لدى الرهبان في سوريا والعراق في القرن الخامس الميلادي.[3] كما بين دوشين ، من ناحية أخرى ، أن تلاوة الفرائض الإلهية ، وهي شعيرة

(١) Besse ص ٢٩٩ — ٣٥٤ ؛ و Poulain ص ٣٨ — ٤٣ .

(٢) [أيضاً هنا المعنى العام للعبارة ، دون الترجمة الحرفية] .

(٣) راجع جولد تسيهر : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ١٢ ؛ Besse ص ٣٣٢ — ٣٤٠ ؛ دوشين : « أصول العبادة المسيحية » ، باريس سنة ١٩٠٨ ، ص ٤٥٥ .

دينية دخلت فى الكنيسة الناشئة ، ويمارسها المتعبدون خارج الأديرة ، أصبحت تدريجيا أولا قانونا شعائريا عاما لكل المؤمنين. وأخيراً تحولت إلى فريضة وواجب يقتصر القيام به على رجال الدين والرهبان ، ابتداء من القرن الخامس بعد أن فترت الحمية الدينية الأولى فأصبح من المبالغ فيه أن يطلب إلى كل المؤمنين أن يتابعوا الصلوات كلها فى الكنيسة . (٤) وفى هذا الوقت جاء الأسلام فجعل الصلاة فريضة يجب أداؤهـــا خمس مرات فى اليوم ، فى المسجد أو خارج المسجد .

وابن عربى لا يضيف أهمية كبيرة إلى هذه الصورة الأولى للصلاة ، التى هى فرض على كل مسلم، لأن اهتمامه الأساسى يتوجه إلى التكوين الروحى للصوفية ؛ لكنه لا يخلى نفسه من اقتراح الوسيلة الفعّالة لرفع هذه الفريضة إلى مستوى التأمل الناشىء ، محولا الدعوات اللسانية والأعمال البدنية التى تتضمنها إلى صلاة وجدانية حقيقية ، بفضل الانتباه والورع(٥) ؛ قال : « فصل فى الصلاة . فإذا توضأت فاسْعَ فى الخروج من الخلاف ، وتوَضأ أسبغ وضوء يتوضأه أحدٌ للصلاة وأتمّه ؛ وسَمِّ الله فى بدء كل حركة من حركاتك ؛ واغسِلْ يديك بترك الدنيا منها ؛ ومضمض بالذكر والتلاوة ؛ واستنشق بشمّ الروائح الإلهية ، واستبرِ بالخضوع وطرح الكبر ؛ واغسل وجهك بالحياء ، وذراعيك إلى مرفقيك بالتوكل ، وامسح رأسك بالذلة والافتقار والاعتراف وامسح أذنيك باستماع القول واتباع أحسنه ، واغسل قدميك لإبطاء كثيب المشاهدة . ثم أثنِ على الله بما هو أهله ، وصلِّ على رسوله الذى أوضح لك سُنَنَ الهدى ، صلى الله عليه وسلم . وقِف فى مُصلاك بين يدى ربك من غير تحديد ولا تشبيه . وواجهه بقلبك كما تواجه الكعبة بوجهك. وتحقق أن ما فى

---

(٤) دوشين، الكتاب المذكور ص ٤٥٨ . (٥) «التدبيرات» ٢٣١ — ٢٣٢ .

الوجود أحداً إلا هو وأنت ، فتخلص ضرورةً ، وكبره بالتعظيم ومشاهدة عبوديتك . وإذا تلوت فكن على حسب الآية المتلوة . فإن كانت ثناء على الله فكن أنت المحدث وهو الذى يتلو كتابه عليك فيعلمك الثناء عليه فيما يثنى به على نفسه . وكذلك فى آية الأمر والنهى وغير ذلك ، لتقف عند حدوده ، وتعرف ما وجه عليك سيدك من الحقوق فتحضرها فى قلبك لأدائها والمحافظة عليها . والحظ ناصيتك بيده فى ركوعك ورفعك وسجودك وجميع حركاتك ، فتسقط لك الدعوى فى هذه الملاحظة حتى تُسلِّم . فإذا سلمت فابق على عقدك أنه ما ثمّ أحدٌ غيرك وربك سبحانه ، وسلِّم باللفظ على مَنْ أمرك ، فإن سلامك على نفسك[١] » . وهكذا تتوجه قوى النفس إلى الله ، وتطبق على كل حركة من حركات الصلاة المعنى الروحى الذى يكمن فيها ، فتنشأ مشاعر روحية تتفق وهذا المعنى ، وهذه بدورها تدفع الإرادة إلى تحقيق الأفعال الخاصة بكل فضيلة تناسبها . وهذا التأويل الوجدانى ذو أهمية خاصة بالنسبة إلى تاريخ علم النفس الدينى . ودون أن يكون من الممكن القول بأن الصلاة هنا وجدانية من النوع الذى دعا إليه فيما بعد برول[٢] [١٥٧٥ — ١٦٢٩] فإن من الممكن المقارنة بينهما من حيث دعوة كليهما إلى تغليب العاطفة على الفكر فى الصلاة — وقد سبق ابن عربى إلى هـذا الاتجاه الغزالى فى كتاب « الإحياء[٣] » . فقد كرس فيه صفحات طويلة لحث النفس على الفيض الوجدانى فى ممارسة شعائر الصلاة . وكان ابن عربى أوجز واقتصر على بيان أحوال النفس المناظرة لكل شعيرة من شعائر الصلاة . وها هى ذى باختصار سلسلة المشاعر الناجمة عن ذلك ويكفى ذكر أسمائها لفهم أهمية هذه الطريقة روحياً : الشعور بالتواضع ، والألم

---

(١) [أوردنا نص ابن عربى بالتفصيل]

(٢) [كاردينال ودبلوماسى ولاهوتى ومصلح الكرمليين فى فرنسا]

(٣) راجع أسين : « الغزالى : مذهبه فى التوحيد والأخلاق والزهد » ، ص ٣٢

والحياء فى حضرة الله ؛ خلوص النية فى عبادته ؛ العزم على الزهد فى شئون الخلق ؛ الشعور بإسلام الإرادة إلى الله ؛ الحمد والشكر والرجاء الخ .

وفى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) جمع الغزالى فى « الإحياء » كل الآراء الخاصة بالتأمل المنهجى التى قال بها ومارسها عملياً الصوفية المسلمون منذ صدر الإسلام . وقد ذكرنا أن هذه الرياضة الروحية لم يكن لها من قبل نظير فى الرهبانية المسيحية : ومن هنا كانت أهمية السوابق الإسلامية فى تاريخ هذه الرياضة ، لأنه حتى القرن الخامس عشر الميلادى لم تظهر لدى الطرق الرهبانية المسيحية فى الغرب البوادر الأولى لمنهج فى الذكر بالمعنى الحقيقى[1] .

وما يذكره الغزالى [2] فيه تشابه وثيق مع ما يسميه الرهبان المسيحيون ، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادى [أى بعد الغزالى بخمسة قرون] ، « رياضة القوى » Ejercicio de Potencias las : وأول ما يذكره الغزالى هو التذكر . وهو إحضار مادة التفكر فى القلب (من كلمات أو أفكار أو أفعال) وبعده يأتى الاعتبار ، وهو موازنة الحقائق أو الأعمال المتذكَّرة ، وهو رياضة للعقل عملية أكثر منها نظرية ؛ وأخيراً ثمرة التفكر ، وهى الأحوال والأعمال . والغزالى يذكر أمثلة أو نماذج لهذا التفكر فى كتاب « الإحياء » ، خاصة بالمبتدئين وبالسالكين : فالأولون يتفكرون فى ذنوبهم هم وذنوب الغير ، وفى الفضائل وأمور الآخرة ، الخ ؛ والآخرون وهم السالكون شغلهم هو الكمالات الإلهية .

وابن عربى ، بتشككه الصوفى ، عارض فى استخدام التأمل رياضةً دينية .

---

(١) Poulain ص ٣٨ — ٤٣ ؛ Watrigant : « بعض دعاة التفكر المنهجى فى القرن الخامس عشر » (أنجان ، بلجيكا ، سنه ١٩١٩)

(٢) « الاحياء » حـ ٤ ، ص ٣٠٤ . راجع : أسين : « تصوف الغزالى » ص ٩١

فعنده أن العقل عاجز عن تجنب الخطأ والشك فى البحث فى كل حقيقة . وهو أكثر تعرضاً للضلال فيما يتعلق بالبحث عن الفضائل فوق الطبيعية[٣] . لكن كما رأينا ، كانت تقاليد الصوفية قد اتخذت التأمل المنهجى رياضة روحية . والقرآن [الكريم] والحديث [الشريف] يدعوان إلى التفكر والاعتبار حتى تتحلى النفس بالتقوى وتستشعر الخواطر المؤدية إلى النجاة . لهذا حاول ابن عربى أن يحل هذا التعارض بالحل البارع التالى : ينبغى أن يستخدم التفكر بالقدر المحدود الذى أوصى به الله فى كتابه العزيز ووفقاً للآيات الواردة فى القرآن الداعية إلى التفكر . وفيما عدا هذه الأحوال فإن التفكر فى الله فى ذاته ، أو فى المخلوقات للارتفاع منها إلى الله بالاستقراء ، أو فى الله للنزول إلى المخلوقات بالاستدلال — بدا لابن عربى أمراً غير مفيد أحياناً ، وخطراً أحياناً أخرى ، لأنه لا يوجد شبه بين الخالق والمخلوق ، بل بينهما هوة لا يمكن عبورها وفوارق عميقة أساسية إلى حد أنه لا طرف من الطرفين — الخالق والمخلوق — يمكن أن يدل العقل بواسطة تصور على المضمون الجوهرى للآخر : فإذا كان الخلق هو كل ما ليس الله ، فإن البحث عن الله بواسطة النظر فى الخلق أمر لاجدوى فيه وغير معقول ، وكذلك ضده وهو البحث عما ليس الله بواسطة النظر فى الله؛ وكما أنه ليس من الأدب أن نستخدم الله وسيلة للوصول إلى ماليس الله كذلك لا يجوز أن نتخيل أن ما نبحث عنه فى الله هو الله نفسه ، إذ فى هذا خطأ وتناقض بيناً ، لأن من يزعم بعقله النظرى أن يبحث عن الله نفسه فى الله يبدأ من فرض أنه يعرفه . [قال ابن عربى : « وليس للفكر حكم ولا مجال فى ذات الحق : لا عقلاً ولا شرعاً . فإن الشرع قد منع من التفكر فى ذات الله ؛ وإلى ذلك الإشارة بقوله : « ويحذركم الله نفسه » أى لا تتفكروا فيها . وسبب ذلك ارتفاعُ المناسبة بين ذات الله وذات الخلق . — وأهلُ الله لما علموا

---

(٣) راجع « الخصائص العامة لمذهبه » بند ٣.

مرتبة الفكر ، وأنه غاية علماء الإسلام وأهل الاعتبار من الصالحين ، وأنه يعطى المناسبات بين الأشياء ، تركوه لأهله ، وأنفوا منه أن يكون لهم حالاً والفكر حال لا يعطى العصمة ؛ ولهذا مقامه خطر ، لأن صاحبه لا يدرى هل يصيب أو يخطىء ، لأنه قابل للإصابة والخطأ . فإذا أراد صاحبه أن يفوز بالصواب فيه غالباً فى العلم بالله ، فليبحث عن كل آية نزلت فى القرآن فيها ذكر التفكر والاعتبار ، ولا يَعدُ ما جاء به ذلك فى غير كتاب ولا سُنّة مؤثرة فإن الله ما ذكر فى القرآن أمراً يتفكر فيه ونص على اتخاذه عبرة ، أو قرن معه التفكرَ إلاّ والإصابة معه والحفظ ، وحصول التصور منه الذى أراده الله لا بد من ذلك ، لأن الحق ما نصبه وخصه فى هذا الموضع دون غيره إلاّ وقد مكّن العبد من الوصول إلى علم ما تصوره به هناك . فقد ألقيتُ بك على الطريق . وهكذا وجده أهل الله . فإن تعديت آيات التفكر إلى آيات العقل أو آيات السمع أو آيات العلم أو آيات الإيمان ، واستعملت فيها الفكر ، لم تصب جملةً واحدة . فالتزم الآيات التى نصبها الحق لقوم يتفكرون ؛ ولا تعدُ بالأمور مراتبها ، ولا تعدِلْ بالآيات إلى غير منازلها . .

[« التاركون للفكر رجالٌ أرادوا رفع اللبس عنهم فيما يريدون العلم به ليلحقوا بوراثة من قيل فيه : « وما ينطق عن الهوى » ، وبما فطر عليه من فطر من المخلوقات كالملائكة ومنْ شاء الله من المخلوقين الذين فُطِروا على العلم بالله ، والموحى إليهم ابتداءً من الله وعناية بهم ؛ ولأن الأفكار محل الغلط . والطائفة الأخرى توجب ترك التفكر ، لأن التفكر جولان فى أحد أمرين : إما فى المخلوقات ، وإما فى الإله . وأعلى درجات جولانه فى المخلوقات أن يتخذها دليلاً . والمدلول يناقض الدليل ويقابله . فلا يجتمع دليل ومدلوله عند الناظر أبداً . فرأوا ترك التفكر ، والاشتغال بالذكر ، إذ هما مشروعان. فإنه لو مات فى حالة الفكر فى الآيات لمات فى غير الله ، وإن كان يطلبها لله

ولكن لا يكون له شهود إلهي . وإن كان جولانه في الإله ليتخذه دليلاً على المخلوقات والكائنات ، كما يراه بعضهم ، فقد طلبه لغيره ، وهو سوء أدب مع الله ، حيث ما قصد النظر فيه إلاّ ليدلّه على حكم الكائنات . ولو استند إليه فما طلبه لغيره . وإن ظن أنه يجول بفكره فيه ليتخذه دليلاً على نفسه فهذا غلطٌ بيّن . فإنه لا ينظر فيه إلاّ وهو عالم به . فإن نظر فيه يعني هل يصحّ أن يكون دليلاً على نفسه فهذا غاية الجهل . فإنه لا شيء أدل على الشيء من نفسه . فلما رأوا مثل هذا النظر تركوه . فإذا تفكّرَ مَنْ هذه صفته كان مثل الذي يشكر الخلق لإحسانهم . فشكرهم عبادة ، لأن الله أمر بشكرهم ؛ وكذلك أمرهم بالتفكّر فيما أمرهم أو عيّنَ لهم أن يفكروا فيه . فيتفكرون امتثالاً لأمره تعالى ، لا لغير . ويكون ما ينتجه من العلم عندهم في حكم النبع ، لأن علوم الفكر بكل وجهٍ ما تقوم مقام علوم الذكر والوحي والوهب الإلهي في الرفعة والمكانة[1] »] .

وكل هذا الاحتجاج ، الحافل بالمفارقات ، يتجه إلى نفس القصد الشكلي الذي يهدف إليه إنكاره للاستدلال العقلي في التوحيد والأخلاق . وابن عربي لا يستثني التصوف من هذا المعيار العام ، وهو إنكار قدرة العقل . ولهذا يترك التفكر للمبتدئين ، ويولي كل تقديره واهتمامه لمنهج الذكر في الخلوة ، ويسميه رياضة الخلوة ، كما سنرى فيما بعد .

أما المريدون المبتدئون والناس الذين يرغبون في التكمل فيوصيهم ابن عربي بالتلاوة ، أي القراءة الروحية المقرونة بالتأمل ، التي هي من ناحية ما تأمل منهجي أيضاً . ولهذا ندرجهما تحت باب واحد . ولم يرد إلاّ القليل من المواضع

(١) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٣٠ — ٢٣١ . قارن القديس يوحنا الصليبي : « شعلة الحب المتوهجة » ، النشيد الثالث ، البيت رقم ٣ ؛ « صعود الكرمل » ١ ، ٢ ، ١٢ ؛ « الليلة الظلماء » ١ : ١

فيها إشارة إلى التلاوة[١] . والنص الذى يوصى به للتلاوة هو القرآن : يجلس العابد على الأرض ويضع المصحف على ركبتيه ممسكاً إياه باليد اليسرى ، ويمر ببصره على ألفاظ النص الذى تتابعه اليد اليمنى ، ويقرأ بصوت عالٍ متأنياً ، حتى يركز انتباهه ويستخرج معنى كل كلمة وكل آية . ولكى تكون التلاوة مثمرة يجب عليه أن يصحبها بالمشاعر والخواطر التى يوحى بها النص للنفس ، وفقاً لأحوالها ، من ألم أو دعاء أواستغفار أو حزن ، أو تعبد ، أو تواضع ، أواسترحام أو رجاء الخ .

ومع ذلك لا تخلو كتب ابن عربى من تأملات حقيقية من ذلك النوع السائد عند الرهبان والنصارى . ومن الأمثلة عليها خاتمة « رسالة القدس » . وموضوع هذه الخاتمة هو « النعم الإلهية[١] » . وأخيراً نجده فى وصفه لأحد شيوخه الذين آثرهم بالإعجاب ، وهو محمد بن قسوم الاشبيلى ، يمجد قيامه يوماً بهذه التلاوة . وللموضوعات التى فيها يدير تأملاته غالباً . وهى : أن الدنيا عبث ؛ ومقاصد الله حقيقة ؛ والجنة هى دار النعيم ، والجلال الإلهى[٢] .

(١) « كنه مالابد للمريد منه » ٤٤ و ٥٣ .

(١) راجع « رسالة القدس » ، ٤ ، الخاتمة .

(٢) راجع « رسالة القدس » بند ٥٧ [ويترنم بالقرآن ويتلذذ به ، تارة فى حضرة التوحيد ، وتارة فى الجنة ، وتارة فى الاعتبار ، وتارة فى الأحكام بحسب ماتعطيه الآية حتى يصبح فيخرج من صلاته وقد اطلع على علوم كثيرة فى تلاوته من الله تعالى لم تكن عنده ، فهمه الله تعالى إياها من القرآن »]

الفصل السابع

السماع

ممارسته فى الرهبانية المسيحية — السماع فى الإسلام فى المشرق — دخوله الأندلس فى عصر متأخر — مسرح السماع الدينى كما وصفه ابن عربى : السامعون ، المنشد ، القصائد ، الانفعال الوجدانى ، توزيع الخرقة أو الثياب — ابن عربى ينتقد هذا العمل — نقده « لسماع الشاهد » — الأصل المحتمل لهذه الشعائر الغريبة عن الإسلام والمسيحية .

خلّف لنا كسيان[1] فى « نظمه » وصفاً وثيقاً بدرجة كافية وحيًّا لما كان عليه الإنشاد فى الأديرة فى الشرق : فلسطين ، سوريا ، العراق ، مصر — خلال القرن الخامس الميلادى . يجتمع الرهبان للقيام بالإنشاد ، فينشدون مزمورين على جوقتين وهم واقفون ، ويغنى منشد واحد ثلاثة مزمورات أخرى ، بينما سائر الرهبان يستمعون إليه جالسين فى صمت . ويضاف إلى المزامير قراآت وأحيانا أناشيد أو أغانى يبدو أنها لم تكن مأخوذة من الكتاب المقدس، بل من تأليف رجال الدين .

---

(١) [يوحنا كسيان (حوالى سنة ٣٦٠ — ٤٣٥) راهب لا يعرف مكان مولده . التحق وهو شاب بدير فى بيت لحم ، لم يلبث أن تركه لدراسة الرهبنة فى مصر ، ثم صار قسيساً فى كنيسة القسطنطينية ، وأرسله يوحنا الذهبى الفم فى بعثة إلى البابا أنوسنت الأول ، واستقر بعد ذلك فى الغرب ؛ حيث أنشأ بالقرب مرسيليا ديرين حوالى سنة ٤١٥ ؛ وهناك ألف كتابيه : « النظم » ، و « المحاضرات » اعتماداً على المواد التى جمعها وهو فى الشرق . وفى الكتاب الاول عرض قواعد الحياة الديرانية ، وهى قواعد أصبحت فيما بعد فى الغرب أساساً لكثير نظم الطرق الرهبانية .)

والمزامير والقراءات والأناشيد تختار بحسب الحالة النفسية للمجتمعين ، وبحسب الظروف والمعانى ، ابتغاء إيقاظ الهمم وإثارة الحية فى القلوب . ويختم أحد الإخوان بعض الدعوات . ووصف كسيان لما كان يجرى فى مصر أكثر تفصيلاً وإيماء : يجلس الرهبان على هيئة جوقة ، ويصغون فى صمت إلى المنشد وهو ينشد المزمور واقفا ، مقسما إياه ، إذا كان طويلاً ، إلى مقطوعتين أو ثلاث حتى لا يتعب الانتباه ، فإذا استغرقته الحية أو غفل بحكم قلة الخبرة ولم يمسك نفسه عند الحاجة ، فإن رئيس الجماعة يسكته ضاربا على المقعد ، وعند هذه الإشارة ينهض الرهبان ويدعون ممدودى الأذرع لمدة بضع لحظات ويدعون الله ساجدين ، وبإشارة أخرى من الرئيس ينهضون على أقدامهم وأذرعهم مفتوحة ، والبعض منهم من شدة الانفعال الدينى تنتابهم الجذبة وهم يدعون أو أثناء سماع النشيد ، صائحين صيحات الفرح الروحى أو الوجد الأليم .

وليس من السهل تحديد العصر الدقيق الذى دخل فيه السماع عند الصوفية فى الإسلام ، لكن يمكن أن نؤكد أن صوفياً مصرياً ، هو ذو النون المصرى ، كان من أوائل الذين نشروا السماع فى مستهل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) . وكونه من عنصر غير عربى ، والوسط الذى ولد فيه ونشأ — يعطيان لهذه المسألة قيمة العلامة : فهو نوبى الأصل ، ولد فى أخميم فى الصعيد ، على الشاطىء الأيمن للنيل ، وكان اليونانيون يطلقون عليها إسم لاتوبوليس Latopolis ، وبالقرب منها علم الراهب فليمون القديس باخوم التصوف ، قبل أن ينشىء هذا فى تبينه أول دير فى القرن الرابع الميلادى ، هو الأصل فى نشأة كل الديرانية المسيحية فى الشرق والغرب . وكان ذو النون من الصوفية الذين يكثرون السياحة والأسفار كما كان صوفياً كثير التأمل . ومذهب الأحوال

---

(١) قارن بس Besse ٣٤٠ ، ٣٤٧ — ٣٤٩ ؛ يورا ، جـ ١ ، ص ٢٠٧

والمقامات ، الذى كان ذو النون أول من رتبه ، بدا بدعة عند المسلمين ، لأنه لم تكن له سابقة فى الإسلام[٢]. كذلك نجد أن السماع عد فى الإسلام بدعة ، وكان ذو النون كما قلنا من أوائل من نشروه . وهذه علامة تضاف إلى السابقة ، لافتراض أن أصل السماع ينبغى أن يبحث عنه خارج الإسلام . ذلك أن الصلاة فى الإسلام تقتصر على مجرد تلاوة من آيات القرآن بصوت خفيض ليس فيه أى تنغيم موسيقى . وعلى العكس من ذلك كان السماع ، أى الإنشاد الدينى كما سنرى ، نوعاً من الموسيقى الصوتية فيه « القوال » ينشد بصوت عال إما آيات من القرآن ، أو مقطوعات نثرية أو شعرية ، كموضوعات التفكر من شأنها أن تثير فى النفس وجداً ونشوة . وهذا التعارض الواضح يكفى لتقوية الشكوك التى تزداد حينما نطلع على وصف ابن عربى لمجالس السماع بتفصيل ظاهر فى رسائله .

وينبغى قبل كل شىء أن نبرز الدهشة التى أثارها فى نفسه منظر السماع لما أن شاهده عياناً فى المشرق . وكانت دهشته أمراً طبيعياً جداً ، لأنه يظهر أن السماع لم يكن آنذاك مألوفاً فى أسبانيا الإسلامية : فابن عربى فى تراجم شيوخه الخمسة والخمسين التى أوردها فى « رسالة القدس » لا يشير ولا مرة واحدة أدنى إشارة إلى السماع[١] . وبعد وفاته بأكثر من قرن نجد فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) أن أحد الفقهاء فى غرناطة ، وهو

(٢) قارن أسين : «ابن مسرة» ، ص ١٤٨ — ١٥٤ ؛ وماسينيون « بحث فى نشأة المصطلح الفنى » ص ١٨٤ — ١٩١

(١) قبل ابن عربى بقرن نجد صوفياً أندلسياً هو أبو بكر الطرطوشى (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م) يتكلم عن السماع (بدون أن يشير إلى الأندلس) وينتقده كما فعل ابن عربى . وظروفهما متشابهة ، لأن الطرطوشى هو الآخر غادر وطنه فى شبابه ، ليستقر فى المشرق حتى وفاته . ونقد الطرطوشى لم يرد فى كتابه فى السياسة وعنوانه « سراج الملوك » ، بل فى كتاب « الحوادث والبدع » (مخطوط رقم ٥٣٤١ فى المكتبة الوطنية فى مدريد، ورقة ١١٧ ب — ١١٩ ب) .

ابراهيم بن موسى الشاطبى[٢] يدمغ جلسات السماع عند الصوفية بأنها بدعة حديثة العهد، ليست من الاسلام وكان [«جماعة من المسلمين يجتمعون فى رباط على ضفة البحر فى الليالى الفاضلة، يقرؤن جزءاً من القرآن، ويستمعون من كتب الوعظ والرقائق ما أمكن فى الوقت، ويذكرون الله بأنواع التهليل والتسبيح والتقديس، ثم يقوم من بينهم قوّال يذكر شيئا فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم، ويلقى من السماع ما تتوق النفس إليه وتشتاق سماعه من صفات الصالحين وذكر آلاء الله ونعمائه، ويشوقهم بذكر المنازل الحجازية والمعاهد النبوية، فيتواجدون اشتياقا لذلك، ثم يأكلون ما حضر من الطعام، ويحمدون الله تعالى، ويرددون الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ويبتهلون بالأدعية إلى الله فى صلاح أمورهم ويدعون للسلمين ولإمامهم ويفترقون»].

وفى هذه الجلسات كان القوّال يقرأ بترتيل منغم جـــزءاً من القرآن، كاستهلال لإنشاد أناشيد تنشدها المجموعة وتشاركها جماعة الحاضرين مقسمة إلى فرقتين، وتختم بأشعار تغنى على عزف الناى، وعلى إيقاعه يجرى رقص وضرب للصنج من أجل إثارة الوجد. وهذه الزوائد المضحكة المسرحية على العملية الأصلية يظهر أنها لم تكن قد استحدثت بعد فى العصر الذى عرفها فيه ابن عربى حين وصل إلى المشرق. فالأوصاف الدقيقة التى يوردها ابن عربى فى كتابه «الأمر المحكم» للسماع توحى بالأولى أن السماع كان لا يزال يحتفظ بقسماته الإجمالية الجوهرية التى كانت لدى الجماعات التى وصفها كسيان فى القرن الخامس الميلادى والتى لخصناها فى مستهل هذا الفصل.

وعلينا الآن أن نعرض المنظر بحسب أوصاف ابن عربى. تجرى جلسة

---

(٢) توفى فى سنة ٧٩٠ هجرية (١٣٨٨ م). وكتابه الرئيسى، الذى ننقل عنه هنا، هو كتابه «الاعتصام» (طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م) فى ٣ أجزاء. راجع فيه الجزء الأول ص ٢٠٤ وما يليها.

السماع فى زاوية لا يدخلها العامة ، ولا يغشاها إلا الصوفية من أهل الطريق ، ويمنع من حضورها من ليسوا من أصحاب الطريقة والمريدون المبتدئون فى أول الطريق الذين يعجزون عن تلقى تجربة الأحوال الصوفية العالية وبالأحرى يمنع حضورها على العامة من الناس وعلى أولئك العابدين الذين ينكرون السماع إذ ينبغى أن يعدوا فى عداد هؤلاء ، ولكن هناك استثناء بالنسبة إلى المريدين الذين يرى الشيخ السماح لهم بذلك .

وهذا المنع لا يرجع فقط إلى أسباب مسترة من باب المضنون به على غير أهله ، بل وأيضاً يرجع فيما يبدو إلى أسباب نفسانية صوفية يشير إليها ابن عربى : وهى تجنب أن يؤدى حضور العامة أو غير المشاركين فى نفس الأفكار والمشاعر والأمانى — يؤدى إلى التشويش على نفوس العابدين والحيلولة بينهم وبين الوصول إلى الاحتشاد النفسى اللازم للتفكر والانفعال الدينى ، بسبب عدم الانتباه وانشغال الخاطر بأمور أخرى .

يجلس الجميع على الأرض ، ويرأسهم الشيخ ، وهم يلبسون ملابسهم المعتادة ؛ وأحد الإخوان فقط يظل واقفا : وهو « القوّال » أى المنشد الذى ينشد ، ولما كانت جماعات الصوفية لا يوجد فيها دائما منشد مختص جميل الصوت ، فإنها تلجأ إلى منشدين من خارجها إما أن يكونوا من العُبّاد أو من عامة الناس ، ويشترط فيهم جمال الصوت وحسن الأداء ، وإن كان فى ذلك مخالفة لقواعد الطريقة . وفى مثل هـذه الأحوال يتحف للمنشد بكثير من الهدايا حتى يضع فى عمله كل الحماسة والحمية التى كان سيبثها لو أنه كان عضواً من أعضاء هذه الجماعة .

واختيار ماينشد يرجع إلى المنشد (القوّال) : فالسامعون لا يطلبون إليه إنشاد قصيدة معينة ، حتى لو كان ما اختاره ليس فيه الحمية المطلوبة . لكن

الشيخ في مثل هـــذه الحالة (أو إذا لاحظ فى الإنشاد إهمالا أو تعجلا) يجعله يسكت عن الإنشاد. وفى تلك الأثناء تستبدل الجماعة بالإنشاد الذكر يقومون به معا على إيقاع، أو يلتزمون الصمت ويستغرقون فى التفكر. وكنز الإنشاد غني ومتنوع: ويتألف معظمه من أشعار غزلية، تفهم بمعنى رمزى باعتبارها تعبرّ عن العشق الإلهى، حيث تتحد النفس بالله؛ لكن توجد إلى جانبها أيضا أشعار زهدية ذوات موضوعات حزينة، تحض القلوب على الزهد والمجاهدة؛ فينشد « القوّال فى الموت وما يردّك إلى الخوف والقبض والحزن والبكاء فى ذكر جهنم أو ذهاب العمر أو الموت وكُرُباته، أو الحساب والقصاص، أو مواقف القيامة » (« التدبيرات » ص ٢٣٧).

وسرعان مايحدث التعبد الرقيق، الناشىء عن المعانى التى يثيرها الإنشاد، آثاره: فيحدث أن يغيب أحد الإخوان من شدة الوجد، وكأنه اهتز بمحرّك ويظل واقفا لايتحرك أو يخرج عن طوره فتنطلق منه عبارات غريبة جريئة. هنالك تقف الجماعة كلها مقتدين بمثل هـــذا الأخ المجذوب حتى تزول الجذبة ويعود المجذوب فيجلس ويجلس الكل من بعده، مستأنفين ما كانوا فيه من سماع. وفى بعض الأحيان تظل الجماعة جالسة دون أن تتحرك أو تغير من هدوئها، على الرغم من أن أحد الإخوان قد ظهرت عليه أعراض الجذبة. إذ يتبينون بغير شك أنه تعوزه الأعراض الصحيحة للجذب، وهى عدم الاحساس التام، ولهذا يرفضون المشاركة فى التظاهر بالألطاف الإلهية، ومع ذلك فإنه يحدث فى كثير من الأحيان أنهم على الرغم من اقتناعهم بأن الجذب ليس صحيحا فإنهم يقفون جميعا مع الشخص المدعى الجذبة، إذا تبين لهم أنه وإن لم يفقد الوعى فإنه لايدعى الجذب رياء بل يستثيره بإخلاص.

والوجد البدنى، وهو ثمرة للجذب، يولدّ فى الشخص حركات مضطربة،

وتسقط عنه ثيابه أو أى شىء مما عليه . هنالك يحدث أمر غريب لا يخطر ببال الشخص الأخير : ينقطع القوّال عن الإنشاد ويأخذ الثوب الذى سقط من المجذوب ويتنازع الحاضرون فى الاستيلاء عليه كأثر ثمين لما وهبه الله لهذا المجذوب من نعم وألطاف . ونحن هنا بإزاء ظاهرة ملامحها الجوهرية لها مشابه فى الرهبانية المسيحية . فآباء الصحراء: القديس بولس ، والقديس أنطون ، ومن اقتدى بهم من الرهبان ، كانوا يتناقلون فيما بينهم كتراث ثمين الثياب التى كانوا يلبسونها فى حياة التعبد ، إذ هى بمثابة رموز على فضائلهم وزهدهم . وكان الرهبان والعامة يتنازعون هذه الذخائر والآثار التى قدسوها باستعمالهم إياها[١] . إن المجذوب إنسان مات عن الدنيا : وروحه خرجت من بدنه لتتحد بالله . هكذا يبدو المعنى المستور وراء هذا المرسم : فالإخوان يتوزعون الثوب كعلامة على البركة ، ابتغاء المشاركة فى مناقب من أضفى عليه الجذب نعما إلهية . وعند التوزيع يكون للقوّال الأولوية ، لأنه هو الأداة التى أحدثت الموت للصوفى للمجذوب . فهو يختار نصيبه أولا ، ويتوزع سائر الجماعة الباقى ، اللهم إلا إذا صرّح المجذوب بأن الجذبة لم تكن بسبب تأثير الإنشاد ، بل تعود إلى تفكره الشخصى .

وهذا المزيج العجيب من الإخلاص الصوفى والاستعراض التمثيلى — من التلقائية الروحية والرسمية المقدّرة فى تنظيم الإنشاد والجذب الناشىء عنه — يبدو أنه عرض محتمل جداً للانحلال الذى يشوه جوهر العبد الصوفى الأصيل. وابن عربى ، الذى نشأ فى الأندلس فى وسط زاهد صارم عابس يستعصى على كل التهاويل المظهرية ، لا يكتم نفوره من هذا المشهد . هذا فضلاً عن ألوان الفساد الأخرى للسماع ، مما كان منتشراً فى الشرق ، مثل التصفيق الإيقاعى ،

---

(١) اجع Besse ص ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٥٤٦

والرقص ، وتمزيق الثياب فى أوج الجذبة . وكل هذه المظاهر الخارجية للتعبد الحسى ، مما ذكره ابن عربى ومالم يذكره ، كانت زوائد تهويلية أضيفت إلى الصورة المسيحية الجميلة ، شأنها شأن التزويقات الباروكية التى تحجب وتشوه الخطوط الصارمة للأسلوب الكلاسيكى المحكم . فعند ابن عربى ، كما عند كبار شيوخ التصوف فى الإسلام والمسيحية على السواء ، كانت هذه المظاهر دليلاً ساطعاً على البعد من الله ، وليست علامات على الاتحاد به . وحتى لو كان الشخص صادقاً ، وهو أمر نادر الوقوع ، فإنها تدل على التحلى بالنعم الإلهية ، لا بالله ذاته . ويؤكد ، استناداً إلى بصيرة الروح ، أن مثل هذه الاضطرابات العضوية مردها إلى إغراء الشيطان ووساوسه ، لا إلى إلهام ملائكى أو إلهى ولهذا لا يمل من تكرار وجوب منع هذا السماع عن المريدين بل وعن السالكين الذين لم يبلغوا مرتبة الكمال . وطالما ظلت النفس الحساسة مستعصية على الروح يبقى ثم دائماً خطر الشهوات ، التى تسعى جائعة إلى الإشباع فى العبادة الحسية ، على حسب الشوق الروحى لله وحده ، الذى هو غاية الحياة الصوفية . وهــذا مبدأ أساسى فى الروحانية المسيحية ، إذهى تفضل الصرامة والخشونة على الفيوضات المناسبة للنفس ، وكما نرى فيما بعد ، هو تراث ثمين فى الرهبانية الشرقية . وقد أخذ به فى الاسلام بعض الطرق الدينية ، وخصوصاً الشاذلية فى الأندلس . وهم فى هذا ، كما فى أمور كثيرة أخرى ، ورثه ابن عربى ومدرسته . فلا يعاب فقط كل هذه المظاهر المسرحية ذات الطقوس المضحكة ، بل أيضاً مجرد استخدام القصائد والموسيقى : فابن عربى يفضل دائماً آيات القرآن (الكريم) تتلى بخشوع ، على إنشاد الشعر العربى ، الحافل بالإشارات والإيماءات الشهوانية التى يصعب تجنب عواقبها ، ومن شأنه أن يبعث فى النفس الرغبة فى التعبد الحسى .

ويستحق اللوم أكثر من ذلك شىء آخر دخل حديثاً فى هذه الرياضة الصوفية

وهو مايسمى بـ « السماع بالشاهد » . فعلى الرغم من التحريمات المتكررة لمنع المريدين من حضور جلسات السماع، فإن بعض الشيوخ غير العقلاء يسمحون لهم مراراً بذلك ، هم والسالكين معـــاً . فإن فى وجودهم خطراً يزيد من خطر الجانب الشهوانى فى القصائد . ومن الصوفية المرائين من تجـاسروا على تبرير هذا الفساد بأسباب زائفةصوفية فيقولون إن التأمل الأفلاطونى ، اثناء الانشاد، للجمال الجسمانى لهؤلاء الفتيان المرد ، يفيد فى أن يبث فى النفس رؤيا الجمـال ثم إن الإغراء الشهوانى ، إذا تغلب عليه المرء قبل الموافقة ، يمثل عندهم فضيلة زهدية يرضى عنها الله . وابن عربى يحمل حملة شعواء على هـذه الجرأة البالغة مستنداً إلى القشيرى الذى هاجم فى «رسالته» هذه العادة مهاجمة شديدة وبين ماتنطوى عليه من مخاطر روحية [١] .

وقد صرنا بهذا بعيدين عن رياضة النشيد الديرانى بصفائها وجزالتها ، كما وضعها كسيان . فالأشعار الشهوانية، وموسيقى الآلات ، والرقص ، والتصفيق والجذبة الموهة أو المستثاره بطريقة صناعية : كل هذه الخصائص أفسدت ماهية السماع ، وعقدت بساطة مراسمه . فمن أين جاءت هذه العناصر الخارجية ، التى لا تتفق مع حرمة العبادات الإسلامية ، وبدرجـــة أقل مع طرق العبادات فى المسيحية ؟ هناك فرض يقول إن ثم اشتباها فى أن يكون قد حدث تزاوج مع اليوجا . لقد نفذ الإسلام فى الهند فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)

(١) ينتقد أبو بكر الطرطوشى ، فى كتابه المذكور سابقاً (المخطوط رقم ٥٣٤١ فى المكتبة الوطنية بمدريد) ورقة ١١٧ ب) هذا السماع بالشاهد ، قائلا إن الصوفية الذين يستعملونه يزينون المرد بحلى ثمينة وملابس فاخرة ، حتى يكون فى تأمل جمالهم ، اثناء السماع ، مايدلهم على جمال الخالق . وقد استمرت هذه العادة حتى القرن الثامن عشر الميلادى . راجع اشريتر (فى مقال نشر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ،سنة ١٨٩٨ ، حـ ٣ ، ص ٤٧٧) : « وكانوا يسمحون لانفسهم بالرقص والإنشاد والتطلع دون حياء إلى أمرد ، جميل لطيف ، لأنهم يقولون : إن فيه تسكن احدى صفات الله ، ولهذا يحبونه ويعانقونه » .

وعبادات البراهمة، وخصوصاً مذهب اليوجا فى اتحاد النفس بالله ، قد اتخذ بين أتباعه خصائص طريقة التنويم المغناطيسى لإثارة الجذبة ، بواسطة أعمال عجيبة متنوعة الطابع ، ومن بينها الإنشاد والرقص (٢) . وسنرى عند دراستنا للخلوة دواعى لتوكيد هذا الفرض

(٢) راجع شانتى دلاسوسيه : «متن فى تاريخ الأديان» (باريس ، كولان ، ١٩٠٤) ص ٣٦٢ ، ٤٢٦ .

الفصل الثامن

الخـــلوة

العزلة فى الرهبانية المسيحية — العزلة فى الإسلام : الاعتكاف، الخلوة ، عند ابن عربى — شرائطها . — الطريقة العملية لممارستها . إحتمال أن يكون أصلها هندياً . — العملية النفسية فى الخلوة .

دعت حمية الرهبان فى المشرق ، وخصوصاً فى وادى النيل ، دون أن نستثنى الرهبان فى سوريا وما بين النهرين وفلسطين ، وخالقدونية ، قبل القرن الخامس الميلادى — إلى إنشاء نوع من حياة العزلة والخلوة ، تكرس للتأمل والتفكر ، وكان القائمون بذلك يطلقون على أنفسهم اسم « المنقطعين » . وكان يسبق هذه الخلوة بالضرورة تدريب يجرى فى الدير ، من أجل الانقطاع دون خطر إلى هذه الحياة الخلوية الجديدة . فكان رئيس الدير يأذن للراهب فى اعتزال الجماعة ، فيحبس هذا نفسه فى صومعة ضيقة ، منخفضة السقف ، ومنعزلة فى أعماق الدير ، وينقطع عن كل الأماكن المأهولة انقطاعاً تاماً ، ثم يبحث فى الصحراء عن مأوى مستور لا يفطن إليه أحد : مثل بئر ناضب ، أو قـــبر خاو مهجور، أو كهف ، أو كوخ هزيل ، حتى يتجنب الزيارات وما تنطوى عليه من خطر التشتت الروحى . كان باب الصومعة يسد بحائط ، وتغلق إغلاقاً محكماً : ولا يكون ثم غير طاقة صغيرة تفتح على الخارج لتلقى الطعام الضرورى . وكان هذا يمتنع من كل خروج ليس ضرورياً لصحته ، وكان

فى وسط هذا الصمت البالغ كصمت القبور ، الذى لا يقطعه غير الصدى الرتيب للدعوات القصيرة التى يرددها باستمرار ، يكرس نفسه للتأمل والتفكر [(١)].

وقد عرف الإسلام فى عهد مبكر جداً نوعاً من التعبد الإرادى ، يقوم به عامة المؤمنين ، فيه بعض المشابه مع هذه الخلوة الديرانية ؛ ويسمى بـ«الاعتكاف» ، أى الخلوة الروحية . وثم أحاديث متفاوتة القدر من الصحة قصد بها الاستشهاد على أن الاعتكاف هو ما أمر به الله ورسوله ، أما فى القرآن فلم يرد نص صريح على التوصية به، ولا إشارات تؤيد أن النبى قد دعا إليه . ومع ذلك فإن طريقة ممارسته قد دخلت ضمن متون الفقه ، إلى جانب وكلحق لفرضين (الصوم والصلاة). والسبب فى هذا من غير شك هو أن الاعتكاف كما سنرى يتألف من مزيج من كليهما .

والاعتكاف يتم فى أى وقت من أوقات السنة ، لكنه فى رمضان أكثر منه فى غيره ، وبخاصة فى العشر الأواخر منه ، وهو يشتمل على عمل مخصوص فى موضع مخصوص وفى زمان مخصوص بشروط مخصوصة وأوضاع مخصوصة . فأما العمل الذى يخصه فهو الصلاة وذكر الله وقراءة القرآن . وهو سُنّة أو نافلة مندوبة يقوم بها عامة المؤمنين ، وينذر أن يترك بيته وأهله وعمله ليعتكف لمدة يوم أو ثلاثة أو عشرة أيام فى مسجد ابتغاء أن يكرس نفسه وهو فى اعتكافه لحياة التقوى التى تتألف جوهرياً ، إلى جانب القصد من تعبد الله ، من التزام العفة التامة فيمتنع من مباشرة النساء ويعتزل اعتزالا تاماً ، ويصوم الصوم المفروض فى الشرع وهو الامتناع من الطعام والشراب من مطلع الشمس حتى غروبها . وإلى جانب هذه الأفعال السالبة من امتناع عن الطعام والشهوات ،

---

(١) راجع Besse ص ٣٦ — ٢ : ٤ ؛ ٣٢٣ ؛ و Pourrat ج ١ ص ١٦٠ ، ٣٤ ؛ ٤ :

توجد أفعال إيجابية من قراءة القرآن والصلاة وذكر الله والتفكر[1] .

وكان « الاعتكاف » فرصة لعامة المؤمنين ليحاكوا فى وقت معلوم محدود الحياة الدينية التى يسلكها الصوفية المنقطعون عن الدنيا . ويناظر فى الكنيسة الكاثوليكية الرياضات الروحية التى يقوم بها عامة المؤمنين خلال أسبوع أو عدة أسابيع فى دير أو معبد خصوصاً عند نهاية الصوم الكبير .

لكن الصوفية المسلمين مارسوا الاعتكاف بشكل أشد صرامة وعلى نحو متصل معتاد. وذلك فيما يسمى باسم الخلوة. وطريقتها فيها مشابه، أدق من الاعتكاف، مع حياة الرهبان المنعزلين فى الرهبانية المسيحية . وابن عربى يشرح الخلوة فى رسالتين من رسائله هما : « تحفة السفرة » و « الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار » . وقد كتبهما كما رأينا فى المشرق بعد ارتحاله عن الأندلس . والصوفية الأندلسيون المسلمون لم يعرفوا أو على الأقل لم يمارسوا الخلوة ، إذا كان لنا أن نحكم استناداً إلى صمتهم عن ذكرها . والتحفظات والاحتياطات التى أبداها ابن عربى وهو يوصى بممارستها تؤيد أنها عنده وعند صوفية الأندلس أمر غريب أجنبى عن بلادهم ، لم تضمن فعاليتها الروحية تجربة تقليدية . ولكنه لم ينكرها كما أنكر السماع . بيد أنه يتشدد فيها . وإذا كان يوصى بها فإنما يوصى بها أولئك الذين ينشدون تأملا أعلى وهو أمر من شأن خاصة الخاصة . وعلى المرشد الروحى تقع مسئولية اختيار من يقومون بها لأنه ليس كل مريد ولا كثير من السالكين يملكون الصفات اللازمة لها من استعداد وروحانية وتعليم راسخ . إذ لا بد من توافر شروط معلومة فيمن يقوم بها ولا بد من إعداد خاص حتى تؤدى ثمارها .

(١) يوجد فصل عن الاعتكاف ، مشابه تماماً لما لخصناه هنا ، فى كل كتب الفقه الاسلامى راجع ترجمة « مختصر خليل » فى فقه المالكية » ، ترجمة جويدى ، حـ ١ ص ٢٢٧ ؛ ميلانو ، عند الناشر هوبلى ، سنة ١٩١٩ ؛ كذلك راجع « بداية المجتهد » لابن رشد ص ١٨٤–١٨٧ ،

وأول شروط الخلوة تطهير النفس تطهيراً تاماً ، بالزهد لأنه بدون الزهد لايمكن الوصول إلى الاشراق الذى هو ثمرة الخلوة . ولا يكفى هذا الجانب السلبي الناشيء عن التطهير ؛ بل لا بد من القيام بالخطوات الإيجابية الأولى فى طريق الكمال بواسطة ثلاث فضائل هى : «الورع» و «الزهد» و « التوكل» ودرجة التوكل وهى من جوهر المسيحية ضرورية فى نظر ابن عربى كباب يفتح على الخلوة لتلقى الأنوار العلوية ، التى هى ثمرتها . لكن قد يقع الوهم فى الشخص إذا لم يكن مستعداً لتلقيها وإدراكها والإفادة منها : فالنفوس ذوات المزاج الخيالى والتوهم الجامح تتعرض لتوهم النور الإلهى فيما ليس إلا من أثر اختلالها العقلى سواء أكان هذا الاختلال طبيعياً فى غريزته أو مكتسباً ناشئاً من الافراط فى الزهد . ولهذا فإن ابن عربى ينصح العابد بالتزام طريق اعتدال المزاج وذلك بالتبلغ من الطعام بما يلزم قال : « وتحفظ فى غذائك ؛ واجتهد أن يكون دسماً من غير حيوان فإنه أحسن . واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط . والزم طريق اعتدال المزاج فإن المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل » (« الأنوار » ص ١٦) . كذلك لا بد له من تكوين فى علوم الدين متين ، لأنه من أجل التمييز بين الأحوال الشاذة التى تعرض للنفس فى الخلوة لا تكفى المعرفة الأولية البسيطة بالنفسية الصوفية بل لا بد له من تحليل عميق دقيق لإمكان التفريق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الشيطانية ومن هنا ينصح ابن عربى بألا يدخل الخلوة العابد ذو الخيال الجامح والمعرفة الروحية القليلة ، دون مرشد خبير ، يستطيع فى كل حالة أن يطبق قواعد التمييز بين النفوس كما سنذكر ذلك فى موضعه .

وإلى جانب هذه الاستعدادات الفطرية تضاف شرائط مكتسبة تؤلف الطريقة العملية للخلوة . ذلك أنه لما كانت الغاية النهائية من هذه العملية هى الاتحاد بالله بالعزلة المادية والروحية ، فثمة وسيلتان ضروريتان للوصول إليها :

الأولى « مادية » وهي الانقطاع في غرفة منعزلة ، ضيقة مظلمة مما يمنع كل تشويش من جانب الحواس ، والوسيلة الثانية روحية هي الاحتشاد الباطن للنفس الذي يسهل تركيز الروح على الفكر في الله وحده ، مخلياً النفس من كل فكرة أو صورة أو رغبة يمكن أن تشوش الانتباه . ولما كان العابد في حضرة الله ومشاعره كلها تواضع واحترام ، وقد تطهر بالوضوء الضروري لكل صلاة فإنه يستعد للخلوة بتوبة صادقة ألمة ، مصحوبة بتوكل صادق . وعليه أن يجلس بعد ذلك في وسط الخلوة في اتجاه القبلة كما في الصلاة . ويبدأ بذكر قصد وعيناه مغلقتان حتى يكون حشده للنفس أقوى ويداه على ركبتيه . ويوصي ابن عربي بأن يردد : « لا إله إلا الله » على فترتين : الأولى وهي : « لا إله » تفرغ النفس من كل صورة أو فكرة أو رغبة في أشياء ليست هي الله . والثاني وهي « إلا الله » تحشد كل الطاقات الروحية في الله وحده استعداداً لتلقي الكشف[١] .

وحتى الآن لا نعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية في مذهب ابن عربي وما جرى عليه الرهبان في الشرق المسيحي ووصفناه في البداية ، اللهم إلا مايضيفه الإسلام من وضوء وتوجه إلى القبلة مما لا نظير له في الرهبانية القديمة . كذلك تكرار الدعوات القصيرة أو الأذكار المؤلفة من كلمات قليلة أو القصر على اسم الله فقط ، له نظائر عند الرهبان النصارى في المشرق وعند الصوفية المحدثين في القرن السادس عشر الميلادي[٢] . لكن هناك ماهو أكثر من

---

(١) في « الانوار » (ص ١٥) يوصي ابن عربي بالاقتصار على أعلاها « وهو قولك : الله ! الله ! لا تزيد عليه شيئاً » » من أجل حشد النفس .

(٢) يراجع مثلاً خير ونيموخادم أم الإله ، متلو اعتراف القديسة تريزا ، إذ يقول في كتابه « الاسفار » (٢٦٦ ، ٢٩١) : « وجدت فائدة كبيرة في الدعوات الصوتية التي تسمى بالأذكار ، خصوصاً في الكلمات « : أبانا الذي » ، مما كان يكرره الفم ساعات طوالاً ، « وليقدس اسمك » ، وفي القلب رغبة في أن ينحصر هناك » . وفي ص ٢٦٩ : « كنت أجد في هذه الكلمة وحدها : الله ... رضا بالغاً للنفس ، بحيث لم أشأ ولم أستطع أن أنتقل عنها إلى أفكار أخرى ، وكنت أقتصر على ذلك حتى أصل إلى البركة ... مصراً على ذلك طوال ساعات عديدة » .

هـــذا : فإن فترتى الذكر تصحبان بحركات إيقاعية من الرأس والجذع بانحناء وارتفاع على التبادل عند النطق بكل واحدة ، بحيث ينطق بالأولى والرأس منخفض وكأن الجملة السالبة : « لا إله » ينطق بها من تحت السُّرّة ، والجملة الموجبة : « إلا الله » تخرج من القلب .

وهذه الحركات الإيقاعية لأعضاء الجسم لا توجد فى التقاليد المسيحية وليس لها أيضاً أصل فى الإسلام . ومن العبث أن نبحث عن سوابق لها لدى رهبان مصر أو سورية . ولا جدوى أيضاً من السعى للعثور عليها فى تقاليد الإسلام الأولى . لكن الإســـلام دخل الهند — وقد تحدثنا عن ذلك عند دراسة السماع — وحدث تبادل وعدوى بين الإســـلام وبين الأديان المحلية الهندية فى وقت مبكر جداً . ومذهب الفيدا الوارد فى «الأوبانشاد» يجعل غاية الكمال والسعادة فى خشد الروح باستبعاد كل خاطر غير فكرة الموجود المطلق وأصحاب نظام اليوجا كانوا يستخدمون من أجل الوصول إلى هذه الغاية طريقة فى الإيحاء الذاتى التنويمى ، شبيهة جداً بما قرره ابن عربى : فكان اليوجى يجلس القرفصاء ساكناً بلا حراك ونظره مثبت وانتباهه مستغرق فى الحرفين : « أم » وهو اسم من أسماء برهما المستسرّة . ثم يقع فى جذبة تفقده الشعور . وتمرين النَّفَس وهو رياضة ايقاعية للشهيق والزفير — كان يمارسه « تنجل » للوصول إلى نفس الغاية . والسمرقندى ، فى القرن السابع (الثالث عشر الميلادى) يلاحظ فى كتابه « امرتكند » المزج بين هذه الرياضة الوجدانية اليوجاوية وبين طريقة الصوفية فى الذكر . ومن الأمور البالغة الأهمية هنا أن هذا الكتاب يذكر ابن عربى كحجة من أجل إعطاء قيمة إسلامية لهذه المحاكاة[1] .

---

(١) راجع شانتى دلاسوسيه الكتاب المذكور ص ٣٥١ ، ٣٦٢ ؛ ماسينيون : « بحث فى نشأة . . . » ص ٤٢ ؛ « المجلة الاسيوية » (اكتوبر — ديسمبر ، سنة ١٩٢٨) : يوسف حسين : « الترجمة العربية لامرتكند . » — كذلك يلاحظ أن ابن عربى أشار الى الزهاد الهنود فى كتاب « محاضرة الابرار » حـ ٢ ص ٢٣

والجهاز النفسانى للخلوة يرجع عند ابن عربى[١] إلى عملية ذكر يكون فى البداية لفظيا وفى النهاية عقليا: « فأول خلوة الذكر الخيالى ، وهو تصور لفظة الذكر من كونه مركبا من حروف رقمية أو لفظية يمسكها الخيال سمعا أو رؤية فيذكر بها من غير أن يرتقى إلى الذكر المنوى الذى لاصورة له ، وهو ذكر القلب . ومن الذكر القلبى ينقدح له المطلوب والزيادة من العلم . وبذلك العلم الذى انقدح له يعرف ما المراد بصورة المثل إذا أقيمت له وأنشأها الحسّ فى خياله فى نوم ويقظة وغيبة وفناء ، فيعلم مارأى » . وهذا الكشف ليس ثمرة العقل النظرى ، بل هو نتيجة الذكر ، وقد أسعده الاشراق الإلهى . ولهذا فإن ابن عربى يستبعد من دخول الخلوة أولئك الذين يدّعون الدخول فيها بغرض المناقشة الفلسفية فى الأمور الدينية على نحو أوضح وأصفى ، لأنهم لا يبحثون فى الله عن النور بل فى عقولهم النظرية . ولهـــذا السبب أيضا يستنكر مسلك أولئك الذين يطلبون الخلوة بحثا عن العبادة الحسية ، لأن الالتذاذات وبالجملة الألطاف الإلهية (المشاهدة ، التفكير الخيالى الخ) ينبغى أن تطلب لذاتها لأنها حجب تحجب الله .

---

(١) « الفتوحات المكية » حـ ٢ ص ٢٠٠

الفصل التاسع

الاحوال والمقامات والكرامات

فيم تختلف وفيم تتفق الأحوال والمقامات ؟ — ما هيتها المشتركة وأسبابها — نظرية المقامات عند ابن عربى وأسلافه المسلمين — النسب المسيحى لهذه النظرية — المعجزة والكرامة فى علم الكلام الإسلامى — مذهب ابن عربى — الكرامة الخارجية والباطنية أو الروحية — رأى ابن عربى فى ماهية الكرامات وأسبابها الافتراضية والغائية وثمارها — التفسير الطبيعى لجهازها — التفسير الصوفى — الانسجام بين الفضائل والكرامات — تصنيف الكرامات وفقاً لهذا الانسجام : كرامات الرؤية ، والسمع ، والكلام ، والعمل ، والقناعة ، والعفة ، والمشى — كرامات القلب — الكرامات الممزوجة — النفر الكرامى لموت الإرادة — الكرامات والكمال — الكرامات بوصفها امتحاناً — التخلى عن الكرامات — الاتفاق بين ابن عربى وبين الطريقة الكرملية فى هذا الموقف — الأصول المسيحية لنظرية الكرامات .

طريقة التصوف ، تساعدها الوسائل المختلفة للكمال التى أتينا على ذكرها ، تفضى بالنفس تدريجياً إلى الغاية التى تنشدها [1] . وقد حلل ابن عربى — فى كتاب « مواقع النجوم » [2] باهتمام بالغ — عملية السير التدريجى نحو الكمال

(١) راجع الفصلين الخامس والسادس .

(٢) « مواقع النجوم » صفحات ٥٢ ، ٩٤ ، ١٣٣ ، ١٤٥ ، ١٦٦ . وقارن « تحفة السفرة » ١٦ ، « الفتوحات » ح ٢ ص ٥٠٥ — ٥٠٧ .

فى حياة الزهد والتصوف. وهو يبدأ من البديهية الـكلامية التى تقول بضرورة اللطف الإلهى ، كأصل أول لـكل العملية [١] : فعونه المزدوج ، الإشراق والمحرك أو الباعث ، لازم لـكل فعل فاضل ، سواء كان موقتاً أو دائماً . وهذه الأفعال تولد فى النفس أحوالا نفسية (من طبيعة خارقة ، لأنها ثمرة اللطف)هى كالأفعال المناظرة لها موقتة أو عرضية ، ومعتادة أو مستمرة . ويتميز « الحال » من « المقام » من حيث أن الأول موقت ، والثانى ثابت باق ، كما يتميز الفعل من العادة فى الفضيلة .

وهذا التميز لا يتناول الماهية الصوفية فى الواحد أو الآخر . ذلك أن الحال والمقام يتألف كلاهما ، نفسيا ، من فعل إيمان حى أو اقتناع ، يولد فعل إعدام للنفس أمام الله ، وهذا الفعل بدوره يتحول إلى فعل اتحاد صوفى بالله ، وثمرته النهائية هى تجلى النفس . « والتحقق » (أو الإيمان الحى) هو تخلية النفس من كل شاغل أو خاطر غريب عمـــا تتطلبه ممارسة الفضيلة المناظرة . «والتحقق» (الإعدام) هو تطهير الضمير من كل خاطر غير الله . وهكذا نرى أن جوهر الحال والمقام يرجع إلى طهارة النية واستقامتها فى ممارسة الفضائل . ولهذا يلح ابن عربى فى توكيد أن الدليل على حقيقة المقـام هو الامتلاك الفعلى للفضيلة المناظرة له . فالله يهب المقامات للنفس بواسطة الفضائل ، وإن كان حراً فى أن يمنح اللطف أو لا يمنحه ، اللطف الذى به تـكتسب هذه الفضائل وتحقق هذه الأفعال . والدخول فى مقام معناه أن تتعهد النفس لله بأن تعمل وفقا لمقتضيات الفضيلة الخاصة أو الميزة لهذا المقام . وفى داخل كل مقام توجد «منازل» للـكمال تناظر مراتب الفضيلة المناظرة .

ولا يذكر ابن عربى فى رسائله المقامات بالتفصيل . ولـكنه فى «الفتوحات»

---

(١) راجع ماقلناه فى الفصل الثانى .

يخصص لكل مقام فصولا بأكلها مكتوبة بنثر غامض حافل بالمعانى الخفية ، من المستحيل أن يحلل على نحو مفيد من أجل تفسير منهجى واضح لمذهبه فى التصوف [١] والموضع الذى فيه يمدّ دأحمها يفيدمع ذلك فى تحديد المرتبة لكل تصور . وهذه أهم المقامات التى يذكرها : التوكل ـ الشكر ـ الصبر ـ الرضا العبودية ـ الاستقامة ـ الإخلاص ـ الصدق ـ الحياء ـ الحرية ـ الغيرة ـ الولاية الرسالة ـ النبوّة ـ المحبة . وفى « تحفة السفرة » و« مواقع النجوم » يذكر على سبيل المثال بعضا من هذه المقامات الرئيسية: الاستواء ، التسليم ، الأنس ، الخوف ، والرجاء ، واتحاد الإرادة مع إرادة الله ، الخ . وبدراسة « الكرامات » تكمل نظرية الأحوال والمقامات التى هى استهلال الحياة الصوفية . وسنرى كيف أن كل فضيلة لها ثمرتان : كرامتها ، ودرجة تجليها المناظرة لها .ومن الممكن أن توجد هذه الثمرة الثانية دون الأولى .

ومجموع الأحوال والمقامات والمنازل التى تؤلفّ ، عند ابن عربى ، الحياة الروحية ، أثر واضح للتطور الطويل الذى عاناه التصوف لدى المتصوفة فى عصره. فمنذ ذى النون المصرى ، الذى عاش فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وهو أوّل من حدّد الأحوال والمقامات ، حتى القرن السادس (الثانى عشر الميلادى) الذى فيه ألف ابن عربى كتبه ورسائله ، تعقدت النظرية وأثرت بتحليلات نفسية جديدة ، تزداد دقة وعمقاً . ولكنها فى مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جداً . فالغزالى مثلا ، فى كتاب « الإحياء » لا يحدثنا إلا عن تسعة مقامات أو درجات وهى : التوبة — الصبر — الشكر الخوف — الرجاء — الفقر — الزهد — التوكل . [٢]

---

(١) راجع « الفتوحات » ح ٢ ص ٢٦٤ — ٤٨٦ .

(٢) راجع : أسين: « تصوف الغزالى » .

وصارت هذه الصورة الايجابية تقليدية منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) على الأقل فى قسماتها العامة ، لكن على الرغم من بساطتها ، فإننا لا نعتقد أن هذه النظرية كانت من أصل إسلامى. فكما رأينا بالنسبة إلى النظريات والممارسات التى درسناها حتى الآن ، نجد فى هـــذه أيضاً أصولاً مسيحية. فأوغسطين[1] ذكر سبع درجات على النفس التقية أن تمر بها حتى تصل إلى التأمل الصوفى: فى الثلاث الأولى منها تتطهر من كل ما هو حسى ، وخيالى — عقلى ، لأن هذه عقبات تحول دون مشاهدة الله ، وفى الرابعة تكتسب الفضيلة ، بالعمل الصالح ، مزدرية كل ما سوى الله ، وفى الخامسة تتمتع بالطمأنينة والطهارة اللتين تؤهلانها للتأمل ، وفى السادسة تدخل فى النور ، وفى السابعة تتأمل. وهذه الدرجة الأخيرة وحدها هى التى يطلق عليها أوغسطين اسم « المقام » ، ولكن الاصطلاح الفنى ظهر بهذا وانطلقت الفكرة ، ويكفى ذلك لانتشارها وتعددها بتحليل متواصل لأحـــوال الشعور. والكتاب فى الرهبانية الشرقية قاموا بتحقيق هـــذه المهمة ببطء. فالقديس باسيليوس ، مثلا ، لا يذكر غير ثلاث درجات أو مقامات هى: الخوف ، الرجاء ، المحبة. لكن ابتداء من القرن السادس الميلادى تزايد التثبت ، فنجد أنطيوخوس (فى القرن السابع الميلادى) فى كتابه : Pandectas [2] يورد أربع عشرة درجة ، تتفق فى معظمها مع المقامات التسعة التى صارت تقليدية فى الإسلام. وقد صاغها الغزالى فى كتاب «الإحياء» منذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) على هيئة برنامج للتصوف السُّنى ، خصوصاً فى البلاد الشرقيه من دار الإسلام. بينما كان فى الأندلس صوفى شهير من المريه ، هو أبو العباس ابن العريف يكرر فى كتابه

---

(١) راجع Pourrat حـ ١ ص ٣٣٧

(٢) سنتناول بالبيان التفصيل هذا التشابه بين الغزالى ومن سبقه من النصارى فى دراسة خاصة عن تصوف الغزالى.

« محاسن المجالس » نفس الثبت التقليدى [١] وعلم الكلام الاسلامى وكذلك المسيحى يقر بوجود الكرامات، إلى جانب المعجزات. إن كل ظاهرة مضادة للطبيعة أو فوقها ، أى التى تخرق العادة ، أعنى القوانين الطبيعية ، يجب أن يكون محدثها هو الله ، الذى وضع هذه القوانين ، ولكنها تظهر فى الخارج بتوسط إنسان يختاره الله أداة لذلك . فإن كان هذا الانسان نبياً . تظهر على يديه هذه الظاهرة الخارقة كآية على صدق رسالته، فإن هذه الظاهرة تسمى « معجزة » . وتسمى كرامة إذا كان الإنسان الذى تظهر على يديه لا يقدمها كشاهد على رسالته النبوية. قال الغزالى : « الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدى به فإن كان مع التحدى فإنا نسميه معجزة ، ويدل بالضرورة على صدق المتحدى » . [٢] وكلمة « كرامة » العربية ذات علاقة وثيقة جداً من الناحية المعنوية بالكلمة اليونانية اللاتينية Charisma التى أدخلها القديس بولس (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس : أصحاح ١٢ جملة ٩) للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائية وفوق المعتادة التى يشرف بها الله النفوس المختارة . والكلمة العربية « كرامة » من ناحية الاشتقاق مرادفة لكلمة موهبة ، عطية ، فضل يمنح « تكريماً » ، ولشخص ، وفى المصطلح الفنى عند المتكلمين والصوفية المسلمين تستخدم مع إضمار معنى أن هذا الفعل ظاهرة خارقة عجيبة : منحها الله للخاصة من عبيده ، مكافأة لفضائلهم فى هذه الحياة الدنيا .

---

(١) راجع : أسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص١٠٩ — ١١٠ . والمقامات الرئيسية عند ابن العريف تكاد أن تكون هى نفسها تلك التى ذكرها الغزالى : الزهد ، التوكل ، الصبر ـ الحزن ، الرجاء ، الشكر ، المحبة . وأنا أعد نشرة للنص العربى لهذا الكتاب ، مصحوبة بترجمة ودراسة (عند الناشر جيتنر فى باريس) ضمن « مجموعة نصوص » خاصة بالتصوف الاسلامى » (المجلد الرابع : « محاسن المجالس » لابن العريف) .

(٢) راجع الغزالى : « الاقتصاد فى الاعتقاد » (ترجمة أسين بلاثيوس) ص ٣٠٠ — ٣٠١ [= ص ٢٠١ ، نشرة الدكتور ابراهيم آكاه جوبوقجى والدكتور حسين آتاى ، انقرة ، سنة ١٩٦٢] .

وربما كان ابن عربي أدق باحث في مسألة الكرامات الصوفية وأحسنهم ترتيباً . وإذا ضربنا صفحاً ، كما فعلنا حتى الآن ، عن كتاب « الفتوحات » ، فإننا نجد في رسائله ، خصوصا في«مواقع النجوم»و«الأمر المحكم »و« الأنوار» كثيراً من المعلومات في هذا الموضوع بعضها نفساني وبعضها كلامي (١) فلنأخذ في تلخيصها على نحو منهجي .

بعد افتراض صحة فكرة الكرامة ، كما أقر بها الإسلام ، يميز ابن عربي منها نوعين أساسيين : الكرامات الظاهرة ، والكرامات الباطنة . فالكرامات الظاهرة أو المادية هي التي تشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فزيائية أو موضوعية ،تظهر خارج الشخص ، ويمكن إدراكها بالحواس الظاهرة للمشاهد. ومثالها كرامات : المشي على الماء، والمشي في الهواء ، وتحويل المادة ، وإبراز قوى جسمانية هائلة ، الخ .والكرامات الباطنة أو الروحية هي تلك التي تتحقق في نفس الصوفي أو في غيره ، وتبعاً لذلك فإن حقيقتها لا يمكن أن تعرف وتتأيد إلا في الحالة التي يظهرها فيها صاحبها ويذيعها . ومن هذا النوع الكشف عن أسرار العالم المادي والنفسي والإلهي ، مما يتلقاه بعض الصوفية بتوفيق من الله في أحوال الوجد والجذبة. وإلى هذا النوع الثاني من الكرامات ، الروحية الطابع، يرد ابن عربي بعض المواهب الخارقة ، التي يسميها اللاهوتيون النصارى باسم « صانعات اللطف » facientes gratiam ، أي تلك الأحوال الصوفية السامية الخارقة ، التي تحدث في نفوس من بلغوا قمة الكمال. فمثلاً حالة التوافق المقدس مع الإرادة الإلهية في جميع الأحوال والأحداث ، واليقين الباطن بشقاء الإنسان ، داخل وخارج الدعاء في الخلوة ، والثقة بالنجاة ، الخ . وهذا النوع

---

(١) « المواقع » ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٨١ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٤ ، ١٥٨ — ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٧٦ ومواضع أخرى متفرقة ؛ « الأمر » ٩٦ ، ١١٤ — ١١٦ ؛ « الأنوار » ١٤ ، ٢٨ .

من الكرامات الروحية ، نظراً إلى صلته الوثيقة بالكمال الأخلاق ، أى بالولاية من شأن الصوفية الكمل ، لأن الكرامة الحقيقية ، كما سنرى ، والآية الصحيحة البينة على أن الله يكرم النفس ، هو الولاية . أما سائر الكرامات ، الخارجية أو المادية ، فهى مكافآت موقوتة فى هذه الحياة الدنيا ، لا تضمن دائما الثواب فى الحياة الآخرة ، بل تقلل أحيانا من الثواب وتصبح أحياناً فرصة ومصدر خطر الغرور الروحى ، وتبعا لذلك باعثا على الهلاك . ومن هنا فإن الكرامات التى من هذا النوع ، أعنى العجائب الظاهرية المحسوسة ، يشترك فيها كل الصوفية ، وخصوصا أولئك الذين فى المراتب الدنيا من الكمال الروحى. والواقع أن ابن عربى يرى أنه فى الدرجة الأولى للمقام الأول ، وهو درجة مقام التوكل ، يحصل للسالك أربع كرامات «هى علامات وأدلة على حصولك فى أول درجة التوكل وهى : طى الأرض ، والمشى على الماء ، واختراق الهواء ، والأكل من الكون . »(١)

وهذا التصنيف العام يتم بتصنيف آخر أكثر تفصيلا ، مشتق من النظرية التى وضعها ابن عربى لتفسير ماهية الكرامة وعلتها الافتراضية والغائية وثمارها . وخلاصة هذه النظرية مايلى :

إن الكرامة ثواب زمانى على الفضيلة . ولهذا يجب أن يوجد نوع من التناظر أو علاقة المشابهة بين الفضيلة والكرامة التى هى بمثابة ثوابها والمكافأة عنها . والفضيلة عادة أخلاقية تتألف من أفعال حسنة ، وتفترض وتتضمن زوال عادة أخلاقية أخرى مضادة أو رذيلة . ولمكافأة هذا الانقطاع للمجرى العادى لسوء السلوك الإنسانى من المناسب أن يهب الله العبد الصالح الفاضل موهبة خرق المجرى العادى للقوانين الطبيعية . وهذا هو المعجزة . وهكذا نجد أن

(١) «الأنوار» ص ١٤ ؛ وراجع «الأمر المحكم» ١١٤ — ١١٦ .

الفضل الأخلاقي يكافأ بالفضل الطبيعي . وفضلا عن ذلك فإن فضيلة الصوفي محاكاة لفضيلة النبي محمد ، وهو النموذج الأعلى للولاية ، لهذا يَخْلُق أن يكافئه الله بموهبة مساوية لما عند النبي أو بكرامة لا تفترق في جوهرها ، كما رأينا ، عن المعجزة بالمعنى الدقيق . ذلك أن الكرامة والمعجزة ظاهرتان خارج أو فوق قوى الطبيعة الفزيائية . والله يحقق المعجزة لتصديق النبي ، والكرامة لتكريم الولي وحثه على متابعة السير في طريق الكمال . فهما لا يختلفان إلا من حيث الغرض من كل منهما .

بل يرى ابن عربي أن الكرامة والمعجزة تتفقان في طريقة إحداثها . ذلك أن في النفس الطبيعية الإنسانية توجد موهبة أو ملكة يسميها الصوفية باسم « الهمة » و « الصدق » . وهذه الملكة حتى في الناس العاديين وفي الحياة الجارية تُحْدِث ظواهرَ لا يرى أحد أنها مضادة للطبيعة . ولكنها مع ذلك تشبه العجائب . وابن عربي يذكر من الأمثلة على ذلك ظواهر الإيحاء الذاتي وهي ترجع إلى الملكة التي يسميها الاسكلائيون باسم Extimativa أو Aprehensiva فالإنسان يمر بغير صعوبة ولا خوف من الوقوع ، من فوق لوح ممدود على الأرض . لكن لو كان ممدوداً في أعلى فوق هُوَّة فإنه يتخيل أنه سيقع ، وهذا الإيحاء الذاتي يكفي لجعله يسقط فعلا . وسحر النظر يحدث ظواهر مشابهة . وكذلك التأثير العجيب للجسارة وللفزع الشديد ، وللصوت الإنساني ، والغناء وللموسيقى الآلية . فكل هذه الأسباب الطبيعية تحدث انفعالات وأحوالا للنفس ، تثير العجب لغرابتها بدرجات متفاوتة . وفي جميع هذه الأمور نشاهد كيف أن بعض القوى أو الطاقات النفسية تحدث داخل وخارج الشخص آثاراً فزيائية خارقة للطبيعة . والله خالق كل شيء وسببه الفاعل الوحيد ، يستخدم مثل هذه الملكات او المواهب النفسية المشتركة بين النبي والولي والرجل العادي ، وسائل ومناسبات لتحقيق المعجزة والكرامة .

وهذا التفسير لعملية الخوارق تفسير طبيعي النزعة في أساسه كما هو مشاهد : فبين الكرامة وهذه الظواهر العجيبة - ولكنها يمكن أن تفسر من ناحية علم النفس الطبيعي — لا يوجد غير اختلاف في الدرجة فحسب . لكن إذا كان ابن عربي يلجأ إلى هذا التفسير الطبيعي فما ذلك إلا كحجة في المجادلة لإقناع غير المؤمنين وأصحاب النزعات العقلية بإمكان حدوث الكرامات والمعجزات(١) .

وثم نظرية أخرى تفسيرية من نوع صوفي يستخدمها ابن عربي من أجل بيان جوهر وسبب الكرامة ، بطريقة مباشرة ليس فيها اهتمام بالجدل فيقول إنه كما أن النار تطهر الذهب في البوتقة وتحوله إلى بخار — فكذلك النفس ، وقد تطهرت بالزهد على نار اللطف الإلهي في بوتقة البدن ، تتبخر هي الأخرى ، وبغير أن تغادر البدن نهائياً وكلية تصاعد وتسمو إلى العالم الروحاني الذي صدرت عنه ، لكي تكتسب من جديد هناك بفضل الله المواهب السنية لأصلها الملائكي : الاحتجاب ، اللطف ، القوى الخارقة ، الإشراق — مما يجعلها قادرة على تحقيق الكرامات . والنفس الإنسانية من نفس طبيعة الروح الملائكية . والاتحاد مع البدن الغليظ هو وحده الذي يحرم النفس — عرضاً — من تلك المواهب العلوية . والزهد ، بسيطرته على البدن ، يحرر النفس من سجنها ويجعلها ملائكية .

وبعد أن ميزنا بين التفسيرين : الطبيعي والصوفي ، يتبين بجلاء أن الله هو في كلتا الحالتين السبب الوحيد الموجد للكرامة : وهو يمنحها من يشاء بقدرته المطلقة . لكنه شاء أيضاً في منحه لهذه المواهب أن يضع نوعاً من المعيار ، معيار الانسجام المقرر بعنايته منذ الأزل ، بين الكرامة والفضيلة التي هي ثواب عنها : فكرامات البصر مثلا : هي الثواب عن الفضائل التي تتعلق بحس البصر ،

---

(١) هذا التفسير قد وضعه الفلاسفة أو المشاؤون الملحدون ، خصوصاً ابن سينا . راجع لأسين : « الغزالي » ، ص ٧٧٩ — ٧٨٧ .

وكرامات السمع والمشى الخ تفيد فى مكافأة فضائل سائر الجوارح ومن هنا فإن الله فى العادة لايمنح كراماته إلا حيث توجد فضائل فى الشخص الذى يمنحه هذه الكرامات . لكن حرية الله لايحدها هذا المعيار للانسجام ، بل لو شاء لمنح كراماته لمن ليسوا لها أهلا أبداً لنقص استعدادهم فى التصوف . وفى هـــذه الحالة لاتكون الكرامة نعمة ، بل محنة : يمتحن الله بها النفس الناقصة ليرى هل ستتقبل الكرامة التى لا تستحقها بوهم أنها تستحقها ؛ أو على العكس من ذلك وهى مقتنعة بنقصها ترى أنها غير أهل للكرامة ، ويستأنف الاستعداد الصوفى ممارسته بدقة للفضيلة المناظرة للمقام أو درجة الكمال التى اعتقدت اعتقاداً زائفاً أنها تشغلها .

وعن هذا المعيار للانسجام أو التوافق الذى يتخذه الله لمنح الكرامات يصدر تصنيفها تصنيفاً تلقائياً دقيقاً . والمبدأ الأساسى للتصنيف يؤخذ من أعضاء الجسم التى هى آلات للفضائل المناظرة . وابن عربى يقدم الثبت الذى يقدمه تحت ثمانية أبواب . فى كل منها ، كما سترى ، كرامات خارجية وأخرى باطنة .

١ — كرامات البصر: وهى مكافأةعن الفضائل التى آلتها البصر.وإلىهذا الباب تنتسب كل الظواهر الخارقة الخاصة بالبصر الفزيائى والمشاهدة الروحية . ومثالها : البصر على مدى بعيد أو من خلال وسط معتم ؛ رؤية حقائق العالم الروحانى، السماوى والأرضى على السواء ، أعنى الملائكة والأولياء ، رؤية مافى الفكر البعيد ، بل ومافى داخل قلب الشخص القريب ، أو منقوشاً على ثوبه أو على أى عضو من أعضائه ، أو فى قلب من هو موضوع الكرامة ؛ والتوسم فى علامات الشخص وحركاته وأفعاله وإشاراته — لحال ضميره الحاضرة ومصيره الروحى فى المستقبل ؛ ورؤية الله تحت مختلف الحجب التى تحجب جوهره ، بل ومشاهدة جوهره ، وإن كان ذلك بطريقة نفى كل تشبيه .

٢ — كرامات السمع : وهى مكافأة عن قهر أهواء السمع ، بالفرار من فُرَص ارتكاب المعاصى بالسمع ، وبممارسة أعمال التعبد التى آلتها السمع . وإلى هـذا الباب تنتسب كرامة الـكلام النفسى الذى به يؤكد صوت الله للنفس أنها تسير فى طريق النجاة . وإلى هذه المجموعة تنتسب الـكرامة التالية : سمع لغة الـكائنات غير الحية . وهو فى بعض الأحيان وهم من صنع الخيال ، خصوصاً إذا تألف من كلمات متـكوّنة لا من مجرد أفكار بغير كلمات ، وأحيانا يحدث أن يسمع كلمات دون أن يدرك ماهى . وفى أحيان أخرى يصل الصوفى إلى سمع صوت كلام الله نفسه .

٣ ــ كرامات للنطق : وهى ثواب عن فضائل اللسان : وتنتسب إلى هذه المجموعة كرامة الـكلام مباشرة مع الملائكة ، والتنبؤ بما سيقع من أحداث فى المستقبل ، وعلاج المرضى وإحياء الموتى ، مثل المسيح ، بفضل الـكلام وحده .

٤ ــ كرامات اليـد : وهى ثواب عن الفضائل التى تؤديها اليد : مثل تحويل قبضة من الهواء إلى ذهب أو فضة ، المشاهدة فى حالة الوجد ليد الله وهى تـكتب فى كتاب المصير (اللوح المحفوظ) الـكائنات الحالية والمستقبلة ، أو ترفع الحجب التى تحجب النفس حتى تشاهد كل الأشياء فى الله وكأنها تشاهدها فى مرآة . وهذه الـكرامات الأخيرة ثمرة فضيلة التجرد من كل شىء سوى الله .

٤ ــ كرامات قمع شهوة الطعام : إشباع كثيرين بطعام قليل ، بتكاثر بطريقة عجيبة ، تحويل لون واحد من الطعام إلى أطباق من أطعمة مختلفة ، أن يطعمه الملائكة بكرامة ، ملائكة يظهرون له ،أو تتراءى له الأطعمة دون أن يعلم كيف ومن أين ؛ معرفة أن الطعام حرام ، بواسطة علامات سرية تظهر فيه

أو فى الشخص ، أو عن طريق أصوات ، خارجية أو داخلية ، تحدثه أن هذا الطعام حرام .

٦ — كرامات فضيلة العفة : وكلها من طبيعة روحية أو رمزية . وأهمها كرامة الأبوة الروحية . فالصوفى الذى يزهد عن فضيلة ، فى الشهوات الجنسية المقرونة بالولادة الجسدية ، يتلقى من الله كجزاء عن ذلك موهبة ولادة أبناء روحيين يبث فيهم كالله ، حياة روحية . وثمّ كرامة أخرى إشراقية ، وهى تأمل الولادة الميتافيزيقية السامية للموجودات فى الكون،أعنى إخصاب الهيولى الروحانية ،ومبدأ الأنوثة، بالكلم الإلهى الذى هو مبدأ الذكورة .

٧ — كرامات المشى : وثلاثة منها خارجية وثلاث داخلية أو إشراقية : المشى على الماء دون اجتياز المسافات الطويلة فى لحظة، والمشى على الهواء . ويناظر الأولى ككرامة إشراقية : النفوذ فى سر الحياة الحسية والعلمية . ويناظر الثانية كشف الماهيات والغايات المستسرة لجميع أعضاء البدن الإنسانى . ويناظر الثالثة عيان ماهية الملائكة وأعمالهم .

٨ — كرامات القلب : ولو أن لكل عضو جسمانى كرامات خاصة به ، كما رأينا ، فإن فى القلب مع ذلك ينبوع الكرامات كلها ، إذ من القلب تتولد النية الخالصة المستقيمة ، التى بدونها لا توجد فضيلة . وهذا لا يمنع من وجود كرامات خاصة بالقلب ، وكلها باطنة روحانية ، مثل الفضائل أو المقامات التى تجازى بها وتشهد على حقيقتها . وهذه الفضائل ، وهى فى أوج الكمال ، ثلاث : امتثال الأوامر الإلهية ؛ الأنس بالله ؛ الاتحاد مع إرادته . وسلسلة هذه الكرامات ، وكلها إشراقية ، طويلة حافلة : التنبؤ بالحوادث المقبلة ؛ أن يشاهد فى الله الضمير الماضى والحاضر والمستقبل للناس ؛ مشاهدة أسباب الحوادث الطبيعية ، السعيدة والأليمة ، التي ستحدث وتشخيصها ؛ مشاهدة علل الظواهر النفسية في الشخص

نفسه قبل أن توجد ، التميز عن يقين ما إذا كانت ظاهرة الشعور هذه جديدة أو غير جديدة فى الشخص ، وهل تتكرر فى المستقبل . ومع ذلك توجد أربع كرامات للقلب تناظر الدرجات أو المقامات الإشراقية التجلية . وللوصول إلى المقام الأول ، الذى يسميه ابن عربى باسم « منزلة التجلى الصمدانى الوترى » ، لا بد من إعداد صوفى خاص طوال عشرين يوماً . قال : « فمن أراد من المحققين الصديقين نيله : فليَصُمْ نهاره ، ويُحْيِ بالذكر ليله وخلوته عشرين صباحاً بمسائها على ترتيب الحكمة فى إجرائها . فإذا كان بعد العشرين فارتقبْ الوارد الأقدس ونفس الرحمن الأنفس، إلى أن تنقضى ثلاثون يوماً ولا تكحل مُقْلتك فيها نوماً . فإذا أدعيت أنه لم يَحْصَلْ فى روعك نثة ، ولا أقام الحق بفؤادك بثة ، فاعلم أن الآفة طرأت عليك فى المراقبة ، فارجع على نفسك بالمعاتبة . فاستقبل الخلوة من أول حالها فإنه لا بد من حصولها إما جزئياً ، وإما كلياً . فإن تم لك التجلى والمقام ، فستبدو لك جميع معاينته على التمام » . (« مواقع النجوم » ص ١٥٩) . — والمقام الثانى هو «منزل التنزل الذاتى » ، وكما يدل عليه اسمه فإنه يشير إلى إحدى حالات الاتحاد الأولى. ثم يأتى المقامان الأخيران، وفيهما يتم الاتحاد بواسطة الفناء ، بشكل تدريجى غير مشعور به : الأول منزل الفانى عن الذكر بالمذكور ، والثانى منزل الفانى عن المذكور بالذكور ، فى الأول يفنى عن كل شىء سوى الله ؛ وفى الثانى يتم الفناء التام حتى عن تأمل الله .

ويستحيل علينا أن ننظم فى صورة مركزة واضحة مستقصية فى آن واحد ، مجموع الكرامات التى حللها ابن عربى فى « مواقع النجوم » إذ علينا أن نضيف إلى كل الأجناس التى سجلها الثبت السابق أجناساً أخرى كثيرة هى بمثابة أنواع متمايزة أو أخلاط من نفس الأجناس . فمثلاً الكرامة اللطيفة ، التى هى نوع من كرامات القلب والسمع ، والتى يسميها ابن عربى باسم « منزل كيفية السماع من

الحق » ، وهو من مقامات السالكين ، الذين يحتاجون مع ذلك إلى إرشاد الشيخ حتى يتجنبوا المتالف التى يتعرض لها أصحاب هذا المنزل . وهذا المنزل فحواه أن يتيقن السالك أن الله هو الذى يخاطب النفس من خلال المخلوقات . وعلى المريد الذى يدخل فى هذا المنزل أن ينذر نفسه بأن يسمع ، وكأنه صادر من الله نفسه، كل الأوامر والدعوات أو الرغبات التى يعبر عنها الناس بالقول ، أيا كانت ، وإن تناقضت مع ما يمليه عليه عقله وهواه . وهذا المنزل هو منزل موت الإرادة الفردية . والكرامة الإلهية تستند إلى النور الخارق الذى ينير النفس لقبول هذا اليقين الباطن . وكما هو الشأن فى سائر الكرامات ، بل وأكثر ، قد يقع المريد فى هذا المنزل فى وهم روحى . إذ كثيراً ما يمتحن الله العبد فى هذا المقام بكثير من المحن مثل الزنا والقتل والشرب بواسطة « أحد الناس فيدعوه هذا إلى ارتكاب إحدى هذه الكبائر ، التى قد يتوهم العبد أنها حلال » بوصفها أوامر صادرة عن الله نفسه. وإلا خالف النذر الذى نذره فى هذا المقام ؛ ولكن ابن عربى لا يغفل عن المعيار الفعال لتبديد هذه الأوهام من نفس من تحدث له .

قال ابن عربى : « وصورة الابتلاء فى هذا المقام أن تتعرض له جارية تأمره بأن يواقعها ، أو تأمره بشرب كأس من الخمر ، أو بقتل إنسان أو بأمر ما محرم عليه شرعاً . فإن فعل شيئاً من هذا فقد عصى وغوى وتردى فى أسفل سافلين ؛ وإن أبى عن فعل ذلك فقد ناقض عهده مع الله تعالى الذى عقد معه : لا يركب محرماً ولا يأتيه ، فيسلم له المقام ، ولا يتبعض له حتى يسمع من الحق فى شىء ، ولا يسمع فى شىء آخر . وهذا لا تصطليه المنزلة ، بل يسمع منه فى كل شىء . فإن للقائل هنا أن يقول : إنما يخرج هذا الطالب وتصدق نيته على انتقال ما يخاطبه به الحق ما لم يؤمر فى ذلك الخطاب بارتكاب محرم . فيقال له : ليس كما تقول ؟ إنما يعقد نيته على السماع من الله مطلقاً من غير تقييد . فإن قال :

كيف يصح هذا ؟ فنقول : إن المريد إذا أراد أن يبقى على عهده فى هذا المقام، ولا يرتكب محرماً إن ابتلاه الله به ، فيقول للقائل له إشرب هذا الخمر أو ازن بهذه الجارية ، وإن لم تفعل فقد نكثت عهدك مع الله . فيقول : هيهات ! بل أنا متحقق فى سماعى من الحق من خارج ، لا من نفسى ، ذلك أن الحق سبحانه وتعالى قد خاطبنى وكلمنى على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أن لا أفعل ما ذكرتَ ،وقلت عند سماعى لهذا الخطاب النبوى : سمعتُ وأطعتُ وعاهدت الله على هذا ، فأنا ما زلت فى سماعى من الحق متحققاً فى مقامى فإنه القائل : « وما ينطق عن الهوى » ولكنى لما تحققت بهذا المقام فى هذا السماع أو ادعيته أراد الحق أن يبتليني ليقيمن ذلك على نفسى بما فيها ،فوجدنى — والحمد لله — قائماً بذلك العهد الذى كنت قد عاهدته عليه عندما سمعته منه » . (« مواقع النجوم » ص ١٦٦ — ١٦٧) .

وهذا العهد الكرامى والتام الذى يفضى إليه يذكرنا بفكرة القديس فرنشسكو الأسيزى السامية عن الطاعة المقدسة — وهو معاصر لابن عربى — فقد أوصى فرنشسكو تلاميذه بأن يكونوا على استعداد دائم لامتثال إرادة الغير أولى من امتثال إرادة النفس ، وأن يتكيفوا مع كل رغباتهم وأهوائهم ، دون مقاومة للشر بأى حال .

ولكن الروح الإنجيلية التى تتجلى فى وصية فرنشسكو ، كما فى معاصره ابن عربى ، تزول حينما يُفحص مذهبه الكلى فى الكرامات . فإن تلذذ ابن عربى الغريب بسردها وتصنيفها وتحليلها واهتمامه البالغ بذكر أمثلة حية غنية على كل كرامة ، وإيمانه الأعمى المتواصل الذى يدعوه إلى أن يضيف إلى كل مقام كرامات المناسبة الخارجية والباطنة (معجزات ، نبوءات ، تجليات ، كشوفات ، وجد وجذبة) يحملاننا على الشك بعض الشىء فى إخلاصه فى

الزهد فى الألطاف الإلهية . فمذهبه يذكرنا بأصحاب التجلى Alumbrados فى أسبانيا فى القرن السادس عشر أولى من أن يذكرنا بكبار الصوفية فى العالم المسيحى . وأصحاب التجلى هؤلاء كانوا ينشدون فى نهم لا يشبع ، ما هو خارق ، تسوقهم رغبة عنيفة فى الغرور الروحى والتظاهر أمام الناس . وتزداد خطورة هذا الاتهام ، الذى يوحى به المذهب من الناحية النظرية ، إذا ما شاهدنا المشاهد المسرحية للروحانية الحية التى يقدمها لنا ابن عربى نفسه كأنها أحداث واقعية ، وذلك فى « رسالة القدس » و « مواقع النجوم » و « الفتوحات » . إذ نشاهد مجموعات مختلفة من الصوفية ذوى التجليات والكرامات تنتشر فى قرى الأندلس تعرض ، غالباً بقصد الإعلان والتظاهر ، المواهب الخارقة التى منحهم الله إياها جزاء عن فضائلهم . وابن عربى ، وكان شيخاً أو تلميذاً أو مجرد زميل لهؤلاء الأولياء ذوى الكرامات ، يستمتع بسرد أنباء هذه الكرامات ، استمتاعه بسرد أنباء كراماته هو . فكيف نوفق بين صرامة طريقته فى الزهد ، وفيها مماثلة صادقة للرهبانية المسيحية الشرقية ، وبين هذه الرغبة فى المواهب الصوفية ؟ إن من الصعب النفوذ إلى خفايا الضمائر . وإيجاد الانسجام بين حيلة الكاتب ومذهبه بفهم نفسانى عميق مهمة تنفر غالباً عن إمكانيات النقد الأدبى ، خصوصاً إذا كان الكاتب صوفياً ذا مناقب محيرة مثل ابن عربى .

فلو اقتصرنا على هذه الناحية الفنية فى مذهب الكرامات عند ابن عربى ، فإنه من الواضح أن الأمور المريبة التى تكشف عنها النصوص المشار

---

(١) [جماعة روحانية وجدت فى أسبانيا فى القرن السادس عشر لا ترتبط برباط وثيق ، كانوا يعيشون فى خلوة متفرغين للصلوات والتأملات ، وقام بنشر دعوتهم خصوصاً الفرنشيسكانيون الاصلاحيون ، وعلى رأسهم يوحنا الأبلى ، وبعض رجال الطريقة اليسوعية . وقد بالغ بعضهم فى نزعته هذه حتى أصابه خلل عقلى وروحى وكان لهم تأثير بالغ الضرر فى بعض من تأثروا بهم ، وذلك بما ادعوا ، من كشوف وتجليات وإيحاءات . وقامت محاكم التفتيش بحملة قاسية عليهم] .

إليها ، والخاص بحيـاته الشخصية والوسط الذى نشىء فيه ، تظل غامضة بل ومشتتة تماماً ، على ضوء نصوص أخرى مذهبية توازن أو فى القليل تهدى، من الانطباع المنكر الذى يتخلف عن النصوص الأولى . ولنذكر تلك المواضع فى « المواقع » و « الأمر » و « الأنوار » التى يبدى فيها ابن عربى هذا الانطباع بكل جلاء[1] ، حينما يؤكد أن الكرامات ليست علامات قاطعة على الكمال، بل ولا شرطاً لا غنى عنه له ، فلا يشترط وجـــودها « بل يكون التحقيق والولاية مع عدم هذه الكرامات » (« المواقع » ص ٧٧) .

إن الله يمنح الكرامات لمن يشاء ممن يمارسون الفضيلة جزاءً وقتياً عنها ، ولكنه فى كثير من الأحيان يمنحها أيضا لمن لا يمارس الفضيلة إلا على نحو ناقص . وفى مثل هذه الأحوال فإن الكرامة ، بدلا من أن تكون جـزاء وفضلا يمنح للنفس ، فانها تتحول إلى محنة وابتلاء يبتلى الله بها العبد ليعرف صدقه فى احتقار شئون هذه الدنيا ورسوخ تواضعه . والاستقامة الخلقية ، وأداء أوامر الله ، وممارسة أفعال الفضيلة التى يقتضيها كل مقام — هى الكمال الصوفى وليس الكمال فى الكرامات . فالكمال يتم بدونها ، ومع الكرامات لا شىء يضمن ان الكمال قد تحقق ، لأن الناقصين أيضا تصــدر عنهم الكرامات . ويخطو ابن عربى خطوة أبعد فى هذا المضمار فيقرر أن الكرامات ، شأنها شأن كل ما هو خارق ، لا تكوّن جوهر الكمال الروحى الحقيقى ، وأن الصــوفية الصادقين هم أولئك الذين يخفون فى أخفى خفايا النفس المنح الإلهية ، بينما ظاهراً يعيشون ويسلكون كسائر المؤمنين ، رافضين كل تفرد ومظاهر النعم التى يختصهم الله بها[2] .

---

(١) « المواقع » ٦٠ ، ٧٧ ، ١٧٨ ؛ وقارن « الأمر » ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ؛ و« الأنوار » ٢٨ .

(٢) قارن « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٤ .

والقارىء الخبير بالأمور الروحانية سيجد فى لهجة هذه العبارات الشديدة أصلا صادقاً للعبارات الحكيمة العميقة التى سيرددها [فيما بعد ذلك بثلاثة قرون] كبار الصوفية المسيحيون مثل القديس يوحنا الصليبى والقديسة تريزا الآبلية اللذين كانا يريان أن الكرامات ، وخصوصاً الفزيانية ، هى امتحان أولى من أن تكون منحة ، يريد الله بها أن يشاهد هل النفس تطهرت من كل تعلق بالمحسوسات ، أو على العكس ترى فى غير الله السلوى التى يرسلها إليها ، معتقدة أنها جزاء وفاق لفضائلها لا موهبة يمنحها الله برحمته (١) . والاتفاق دقيق إلى حدّ أنه يكفى وحده لإزالة الأثر السىء الذى أشرنا إليه من قبل : فابن عربى على ضوء هذه المبادىء ينكشف لنا أنه رائد لكبار الصوفية فى الكنيسة الكاثوليكية ، لا مجرد صاحب كرامات عادى من نوع الفقراء الشرقيين .

كيف نفسر هذا التسلسل العجيب ؟ إن الارتباط ، كما هو العادة دائما ، يتجلى حين نرجع إلى تاريخ الرهبانية النصرانية فى المشرق (١) ففيها استمر مذهب الكرامات الذى جاءت به الكنيسة الناشئة ، والذى أملاه القديس بولس ووصفه وصفاً حياً فى « رسائله » . وفى الصوامع والأديرة كان النُّسّاك والرهبان ينعمون مثل النصارى فى القرون الأولى ، بمثل هذه المواهب الخارقة ، الداخلية والخارجية .

---

(١) قارن : « نصائح وعبارات روحية للقديس يوحنا الصليبى » (« مكتبة المؤلفين الاسبان » BAE المجلد رقم ٢٧ ص ٢٥٠ ، تحت رقم ٧٩) : « كثيرون ينشدون من الله غذاءهم ولذتهم ، والله يمنحهم الرحمة والفضل ؛ ولكن الذين يدعون رضاه وإعطاءه شيئاً على حسابهم (ويجعلون مصلحتهم الخاصة بعد رضاه) قليلون جداً » . — وفى نفس الكتاب (ص ٢٤٨ ، تحت رقم ٣٤) : « النفس التى تدعى الكشوف تخطىء خطأ صغيراً على الأقل... ، لأنه لا ضرورة لشىء من هذا » ؛ — وفى الكتاب نفسه (تحت رقم ٣٥) : « النفس التى تشتهى الكشوف من الله تنقص فى كمالها . . . . وتفتح الباب للشيطان ليضلها فى أمور أخرى ، يستطيع بدهائه أن يموهها لتبدو حسنة » . قارن « صعود جبل الكرمل » ، المقالة الثانية الفصل ١١ ، ١٦ .

(٢) قارن Besse الفصل ٢٣

فالراهب باترموسيوس كان يمشى على النيل ويطير فى الهواء . والقديس باخوم كان قادراً على التنبؤ بالمستقبل ، وعلى الرؤية من بعيد والنفوذ إلى السر الباطن فى اعماق القلوب . ويوحنا الأسيوطى كان يتنبأ بالسيول والموت والانتصارات الحربية . وبولس العبيط والقديس باخوم كانا يبصران داخل الضمائر ، بالتوسم لهداية الخطاة . والقديس هيلاريون كان يميز الرذائل من رائحة ملابس الخاطىء او من رائحة الأشياء التى يمسُّها الخاطىء .

ولكن إلى جانب هذه الكرامات التى تمتلىء بها تراجم آباء الصحراء، كان ثم احتياط فى النصائح للهداية الروحية التى كان يبديها أصحاب الطرائق الديرانية ، تتفق مع المعيار الذى وضعه القديس بولس .[٢] فالقديس باخوم وتلميذه ثيادورس كانا يخفيان المواهب السماوية التى يتلقيانها من الله. وينصحان الرهبان بألا يقيموا لها كبير وزن . وفى هذا الصدد يقول ثيادورس : « إذا كان المرء راسخ الإيمان ويؤدى الفروض فهو أفضل ممن يملك موهبة الرؤى ». والقديس أثناسيوس فى كتابه : « حياة القديس انطون الراهب » [أنطون المصرى ٢٥١؟—٣٥٦]يورد وصيته لأنطون التى يقول فيها: لا تولِ أهمية كبيرة لهذه الأمور العجيبة . وحذار من الدخول فى الحياة الرهبانية من أجل معرفة المستقبل . بل الأولى بك أن تسعى لرضا الله بأن تحيا حياة لا غبار عليها».وكان الراهب نسطيروس يقول إنه يجب ألا نعجب بمن يصنع الكرامات ، بل بما فيه من محبة . وكسيانوس،مؤسس الرهبانية الغربية، قرر فى أماله Collationes أنه لن يبحث فى الكرامات ، لأنها تبعث على الإعجاب أكثر مما تبعث على

(٢) قارن « الرسالة الأولى الى أهل كورنثوس » ، اصحاح ١٣ جمل ١ — ٣ : « إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ، ولكن ليس لى محبة ، فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن . وإن كانت لى نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم ، وإن كان لى كل الايمان حتى أنقل الجبال ولكن ليس لى محبة فلست شيئاً . وإن اطعمت كل أموالى وإن سلمت جسدى حتى أحترق ، ولكن ليس لى محبة فلا انتفع شيئاً ».

الكمال . والكمال يقوم على السيطرة على الأهواء . والقديس مكاريوس حذر رهبانه من الخطر الذى تنطوى عليه الكرامات . فقال فى إحدى مواعظه : « كثير من الإخوان حصلوا على موهبة الكرامات، والرؤى والكشوف. ولكن لأنهم لم يصلوا إلى المحبة الكاملة ، ومنها يتألف الكمال ... فقد قهروا عقابا لهم على إهمالهم وسقط عنهم اللطف الذى كانوا ينعمون به » .

وقد تقرر المبدأ الأساسى فيما يتعلق بالمذهب المسيحى فى الكرامات ، بعد ذلك . لكن بقى مع ذلك تنميته بصورة كاملة منظمة وهو أمر لم يصل إليه إلا فى القرن السادس عشر اللاهوت الصوفى فى الغرب ، فى مؤلفات القديسة تريزا الآبلية والقديس يوحنا الصليبى . وهذا الأخير خصوصاً هو كما رأينا الذى وضع قاعدة أصلية ضرورة رفض كل كرامة أو منحة إلهية ، لأنها منحة ووهم . فإنها وإن يكن من الممكن أن تكون من الله ، فإنها ليست الله . [١] ولكن تاريخ الحياة الروحية والتصوف عليه أن يسجل ، كتواز عجيب ، هذا الاتفاق الواضح نفس المبدأ اللاهوتى ، الذى قرره آباء الرهبانية المسيحية الشرقية ، قد وجدت فى الإسلام نظرية شبيهة به تتعلق بالكرامات ، يعبر عنها ابن عربى تعبيراً صريحاً هكذا : « لا تطلب منه [أى من الله] فى خلوتك سواه ، ولا تعلق الهمة بغيره . ولو عرض عليك كل ما فى الكون نخذه بأدب . ولا تقف عنده وصمم على طلبك ، فإنه يبتليك . ومهما وقفت مع شىء ، فاتك . وإذا حصلته لم يفتك شىء . » [٢] ولا ينتهى الاتفاق العجيب فى النظر إلى الكرامات عند هذا الحد لدى ابن عربى والقديس يوحنا الصليبى ، فإنهما إذا كان يران أن الكرامات ابتلاء وامتحان ، كذلك هما يران أن البلايا هى بالأحرى دليل

(١) قارن النصائح » (الكتاب المذكور ، ص ٢٥٥ ، برقم ٢٤٠) : « ما أحمق من يظن أنه إذا حرم اللذة الروحية فقد حرم من الله ؟ وإذا وجدها تمتع ، ظاناً أنه بهذا قد بلغ رضا الله » .

(٢) « الأنوار » ص ١٧

بين على أن النفس تسير فى طريق الكمال ، أولى من أن تكون بلايا روحية ولنقارن ، على سبيل المثال فقط ، وما أكثر التشابه بينهما ، بين هاتين العبارتين قال يوحنا الصليبي : « ليس فقط خيرات الدنيا وملذات البدن عقبات فى سبيل الله ، بل [٣] وأيضاً اللذائذ الروحانية ، إذا طلبت لامتلاكها ، فإنها تقوم عائقاً فى سبيل الفضائل » . وابن عربى يقول بعبارات مشابهة [٤] : « الواجب على عاقل أن يعلم أن السفر [فى الحياة الدنيا] مبنى على المشقة والمحن ، والبلايا ، وركوب الأخطار والأهوال العظام . فمن المحال أن يصح فيه نعيم أو أمان أو لذة . فإن المياه مختلفة الطعم ، والأهوية مختلفة التصريف ، وطبع أهل كل منهلة يخالف طبع المنهلة الأخرى ، فيحتاج المسافر لما يصلح ، فيلتقى كل عالم فى منزله فإنه عندهم صاحب ليلة أو ساعة ، وينصرف . فأنى تعقل الراحة فيمن هذه حالته ! وما أوردنا هذا رداً على أهل النعيم فى الدنيا ، العاملين لها ، والمكبين على جمع حطامها . فإن أهل هذا العمل عندنا أقل وأحقر من أن نشتغل بهم أو نلتفت إليهم . وإنما أوردناه تنبيها لمن استعجل لذة المشاهدة فى غير موطنها الثابت ، وحالته الفناء فى غير منزلها ، والاستهلاك فى الحق بطريقة المحق عن العالمين »

وباروزى وهو يدرس موقف يوحنا الصليبي من العزوف المطلق عن المتع الروحية ، يعده فريداً فى ذلك لم يسبقه إليه أحد فى تاريخ الروحانية المسيحية . ولكننا قد رأينا أن بطولة موقف يوحنا الصليبي لها نظيرها فى صوفى آخر ، أندلسى مثله ، هو ابن عربى من مرسية ، الذى وإن كان مسلماً فقد نهل من المعين الذى لا ينضب ، معين روحانية التقاليد الرهبانية المسيحية . وأصداء العبارة الواردة فى الإنجيل : « من يحب نفسه يفقدها ، ومن يكره نفسه فى هذه

(٣) قارن « النصائح » ، الكتاب المذكور ، ص ٢٦٠ برقم ٣٦٤

(٤) « الأنوار » ١١ — ١٢

الدنيا يحتفظ بها فى الحياة الأخيرة » ـ هذه الأصداء تسمع واضحة جلية فى هذه الخاتمة التى يختم بها نظريته فى الكرامات: تفضيل البلايا على اللذات، والأحزان الروحية على الأفراح ، علامة على الكمال . وهذه العلامة قد لاحظها بإخلاص بعد ابن عربى ، جماعة مختارة من الصوفية المسلمين الأندلسيين ، خصوصاً من أتباع الطريقة الشاذلية ، وهى خليقة بالتنويه بوصفها رائدة وسابقة فى التاريخ العام للتصوف .

الفصل العاشر

المعـــرفة

طبيعة هذه الكرامة — أشكالها الثلاثة المختلفة — المكاشفة : رموز جهازها النفساني؛ درجاتها الحس — التجلي : رموز عمليته — مثل الذبالة والشعلة عند ابن عربي ولوليو وهرف وأشونه — المساوقات النفسية الفسيولوجية للتجلي . درجاته — المشاهدة : رموز عمليتها درجاتها المختلفة — مقام المشاهدة المستمرة وأحوالها الثلاث — السوابق المسيحية لهذا المذهب — إتفاقه مع يوحنا الصليبي .

رأينا أن كل المقامات تقترن بها ، ككرامات باطنة ، درجات من المعرفة الخارقة بالأمور الروحية والإلهية . وهـــذه المعرفة تتميز من المعرفة الطبيعية ، العلمية أو النظرية ، بطابع اليقين الثابت والبيّنة الواضحة المباشرة ، مثل إبصار العيون أو شهادة إحدى الحواس . ويطلق على هذا النوع من العلم اسم «المعرفة» محاكاة دقيقة للكلمتين اليونانيتين gnosis, theoria اللتين عبر بهما الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون في الإسكندرية عنه[1] . ولا حاجة بنا إلى القول بأن من خصائص هذه « المعرفة » أنها تسرى من الله ، وليست باكتساب العبد . إنها كرامة من الله يهبها فضلا منه ومكرمة . ومع ذلك فإن ثم تدرجاً قدره الله بعنايته لبلوغ النفوس هذه الموهبة الباطنة ، بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى في الفضل والكمال .

(١) « تحفة السفرة » ص ١٥ — ١٦ .

وبخلاف هذه الفروق فى الدرجات ، وهى فروق كمية خالصة فإن «المعرفة» الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التى تتحقق فيها فى النفس . وابن عربى يذكر ثلاثة أنواع منها ، متبعاً التقسيم التقليدى لدى الصوفية المسلمين وهى : المكاشفة ، والتجلى ، والمشاهدة . وهذه الأشكال الثلاثة ، وإن كانت متميزة من ناحية الكيف فإنها تختلط مع بعضها البعض . فيوجد فى العبد اثنان منها فى وقت واحد ، فى مقام واحد . وإيقاع هذا التداخل بين الأشكال الثلاثة للمعرفة الصوفية يحدده ابن عربى وفقاً للقانون التالى : «المشاهدة تكون مع التجلى وتكون مع غير التجلى ، والتجلى يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة ، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة . والمكاشفة توجد بدونها[٢] » . فلنبحث الآن فى تركيب كل منها على حدة . ويدخل فى تفسيرها الرموز الأفلاطونية والمسيحية للنور والمرآة والحُجُب .

أما المكاشفة فهى مانعته الاسكندرانيون (الأفلاطونيون المحدثون) ولاهوت يوحنا باسم apokalupsis (= الرؤيا) ؛ وتتلخص فيما يلى : إن النفس لا يمكن أن تدرك الجلال الإلهى ، لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات ، وكل مخلوق ، سواء كان ينتسب إلى العالم المادى أو العالم الروحانى ، هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين النفوذ إلى سر الحقائق الإلهية ، والهاوية الميتافيزيقية التى تفصل بين الخالق والمخلوق ، بين الموجود السرمدى المطلق وبين الموجود الفانى النسبى ، يتمثل فى رمز هذه الحجب . وفقط حين تقوم النفس ، بواسطة المجاهدات والرياضيات ، بالتخلى عن المخلوقات التى تحول بينها وبين الوصول إلى الله هنالك يؤدى تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحية والإلهية . والطبيعة النفسانية لهذه الظاهرة من النوع التالى :

---

(٢) « تحفة السفرة » ص ١٤

فالنفس ،فى المكاشفة الإلهية ، تدرك المعانى الممثلة للحقائق الإلهية ، لا ماهيتها الموضوعية ، كما فى المشاهدة . ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة ، حين يكون موضوعها ، كما يحدث هنا ، هو الله والأمور الإلهية التى هى بطبيعتها غير قابلة للادراك موضوعياً ومن حيث الماهية . والمكاشفة إدراك معنوى ، وهى مختصة بالمعانى أبداً . ويتخذ ابن عربى مثالاً من علم النفس الطبيعى لزيادة تحديد هذه الفروق ما بين المكاشفة والمشاهدة فيقول : « ومثال ذلك إذا شاهدت متحركاً فإنه يطلب بالكشف محركه . لأنه يعلم أن له محركاً كشفاً ولهذا يتعلق العلم بمعلومين ، ويتعلق البصر الذى هو للمشاهدة بمعلوم واحد ، فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود ، ويفصل بالكشف ما هو مجمل فى الشهود (« الفتوحات » ٢/٦٥٣) . وعلى هذا فإن رؤية متحرك يتحرك هو كشف ؛ وهذه المشاهدة حدها الموضوعى شىء واحد عينى هو المتحرك الذى يتحرك ، ولكن من وراء هذه المشاهدة يستدل الفكر على ضرورة وجود محرك . وهذا الاستدلال الاستقرائى يهدف إلى شيئين : المتحرك والمحرك : ذاك مبصراً فى حقيقته الحاضرة ، وهذا مستدلاً عليه من معناه ، من وراء حجاب ذاك . وهذا الاستدلال مكاشفة . فإذا طبقنا هذا المثال على علم النفس الصوفى فمن الواضح أن مشاهدة الله والأمور الإلهية ستكون أتم من المكاشفة (لأنها عيان لما هو عينى ، موضوعى ، حقيقى) ، لو كان الله والأمور الإلهية تمكن بطبعها من أن تُدْرَك هكذا . ولكن لما كانت طبيعتها لا تسمح بذلك ، فإن المكاشفة أتم ، لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله فى حياتنا الدنيا هذه ، أى من خلال حجب المعانى التى تمثله[1] .

ودرجات المكاشفة خمس ، فالكشف إما : (١) عقلى ، وبه تنكشف

---

(١) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٦٥١ – ٦٥٥

معانى المعقولات وتظهر أسرار الممكنات ، ويسمى كشفاً نظرياً . (٢) قلبى وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة. (٣) سرى : ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ، ويسمى إلهاميا . (٣) روحى : ويكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة . وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضى وأحوال المستقبل والخفيات . (٥) خفى : وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات: إما بالجلال أو الجمال ، على حسب المقامات والحالات . « ويسمى كشفاً صفاتياً : فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية ، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب ، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة ، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء ، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال ، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء . وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم » (« تحفة السفرة » ص ١٣) .

والتجلى شكل آخر يتخذه العيان الصوفى . وكلمة « التجلى » ترجمة أمينة للكلمة اليونانية photismos لدى الفلاسفة الاسكندرانيين (الأفلاطونية المحدثة) . وكما أشرنا فإن محتواه هو نفس محتوى المكاشفة ، وإنما يختلف عن سائر الأشكال من حيث الكيف فقط . وفيه يدخل رمز النور ، بدلا من رمز الحُجُب . والتجلى عبارة عن ظهور نورانى للذات الإلهية وصفاتها ، وللأمور الروحية والإلهية . وميتافيزيقا أفلوطين ووريثتها فى الإسلام وهى ميتافيزيقا « الإشراقيين » التى أخذ بها ابن عربى ، ترى أن الله بؤرة نور تجلياتها هى المخلوقات . فكل موجود بوصفه صادراً عن الله ، منير بدرجات متفاوتة . والنفس الإنسانية هى الأخرى نور ،وإن كانت قد خف ضوؤها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب، ولكن يظل فيها مع ذلك، مثل ذبالة المصباح المطفأ منذ قليل،

شيء من النور ، يخرج منه شيء شبيه بالدخان ، من طبعه أن يصعد إلى فوق ، وإذا وضع على هذا الدخان الذى يصعد من الذبالة ، النور المشتعل لمصباح مضيء فإن النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك بالذبالة . وهذا التشبيه ، عند ابن عربى هو خير تشبيه يمثل بصورة عينية العملية الصوفية للتجلى الإلهى (١) . ولوليو Lulio فى كتاب « البراهين العجيبة » ينقل هذا التشبيه حرفياً فى رمزه بالقنديل ، بعد ذلك بقرن من الزمان ، وربما عنه أخذه هرف Herph الراهب الفرنشسكانى البلجيكى الذى استخدمه فى القرن الخامس عشر فى كتابه Directorium (السفرة) وأوسونا Osuna فى كتابه (الأبجدية الثالثة) فى القرن السادس عشر (٢) .

وابن عربى يستخدم رموزاً أخرى لعملية التجلى ، إلى جانب رمز المصباح ، مأخوذة من رؤيا الأحلام والمرآة المجلوة للنفس التى فيها تنعكس الأنوار الإلهية ، ولكن لا شيء منها ينفذ ، كما هو مأمول ، إلى التركيب السرى لهذه الظاهرة الخارقة .

وأوضح من ذلك فحصه عن المصاحبات النفسية الفسيولوجية لهذه الظاهرة (٣) وفى هذا الباب يقول إن التجلى الإلهى يمكن أن يتم عن طريق الروح ، أو مباشرة من الله نفسه . وفى الحالة الأولى ، فإن النور الإلهى حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيوانى ، فإنه لما كان هذا مخلوقاً فانياً فإنه لا يستطيع أن يتحمل الإشعاع الساطع الحى للموجود الأزلى الأبدى فيبهره ، ويتموج على ساحل القلب ، فينشأ

---

(١) « الفتوحات » ﺣ ٢ ص ١٩٤ ـ ١٩٦ [١٢]

(٢) راجع أسين : « علم النفس عند محي الدين بن عربى » ص ٦٢ ـ ٦٣ ؛ « وابن مسرة » ص ١٥٩ . ـ وراجع جرو gnouet : « صوفية هولندة والأدب الأسبانى فى القرن السادس عشر » لوفان ، سنة ١٩٢٧) ص ١٤٠ ـ ١٤١ ، ويورد نصوص هرف وأوسونا التى ورد فيها ذلك التشبيه ، ولكن جرو لم يدرك أساسه الإسلامى وعند لوليو .

(٣) « التحفة » ص ١٣ .

الوجد الذى يسبقه القلق الروحى . أما فى الحالة الثانية ، حين ينير الله النفس مباشرة ، فإن المصاحب الفسيولوجى لا يوجد ، ويسبق الوجد ويصحبه طمأنينة روحية وسكون . وفى كتاب « الفتوحات » [1] تحليل دقيق للأعراض المتعلقة به ، وبواسطة هذا التحليل نستطيع أن نتأمل عملية هذه الظاهرة بكاملها فحين يهاجم النور الإلهى النفس ، يستولى عليها نوع من الثقل الروحانى ، والضعف وبطء الحركة ، وهى أحوال تشبه سكرات الموت ، ولكن أصلها ليس فى التركيب البدنى ، بل تنشأ عن الوقار ، والرهبة أمام الله ، إذ يحس المرء بحضور الله . فإذا سبق التجلى خطاب الله ، فإن الثقل الروحانى يصبح أشدّ إرهاقاً لأن صدى كلمات الله يظل مسيطراً باستمرار ، خصوصاً إذا كانت هذه الكلمات قاسية من حيث محتواها . وفى الأحوال التى لا يأتى فيها التجلى من الله ، بل من أحد الملائكة ، فإن عَرَض الشعور بالثقل الروحانى يوجد أيضاً : فالنبى محمد كان إذا نزل عليه الوحى « كصلصلة الجرس يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكوناً وغشياً » (٢/١٣٨) . والأمر هنا كما يقع « فى قلوب الناس من هيبة الصالحين المنقطعين إلى الله الذين لم تجر العادة عند العامة برؤيتهم : فإذا وقع نظرهم عليهم ظهر عليهم من الوقار والسكينة والخمود برؤيتهم مالا يقدر قدره إلا الله » . وهكذا فإن النفس ، حين تتلقى تجليات النور الإلهى فإنها تظل ساكنة غافلة عن كل مايجرى حولها وفى داخلها ، مستغرقة فى تأمل الحضرة الإلهية : ويخلو القلب من الأفكار وينقطع الجسم عن الحركات ، ويحرم العقل من ملكة التمييز ، والعيون كأنها تحجرت ، تطرق إلى الأرض ، والأسماع تنتبه فقط إلى صوت الله ، وتتركز كل اهتمامات النفس وتجتمع فى أمر واحد .

وتعداد درجات التجلى الإلهى ومحتواها الفكرى المناظر تفصيلا سيكون

---

(١) « الفتوحات » ، ج ٢ ، ص ١٣٨

مهمة قليلة أو عديمة الفائدة فى سبيل تحديد موقف ابن عربى فى هذه المسألة ، فضلا عن كونها تستدعى الأسهاب . ولقد ذكرنا من قبل إن الأمور التى تدركها النفس فى كل شكل من الأشكال العامة الثلاثة للعيان الصوفى لا تختلف إلا قليلا : إن الفارق بين هذه الأشكال الثلاثة هو فى الكيف أكثر منه فى الكم، ونفس السرّ يمكن أن ينكشف ويضاء ويتأمل . وكذلك درجات التجلى، وإن كان من الممكن تحديدها بتحليل أدق من درجات المكاشفة ، فإنها تتفق مع هذه فيما يتعلق بالأسرار المدركة . ومن ناحية أخرى ، فإن ابن عربى ليس منطقياً فى مقدار الدرجات : فقد رأينا أنه فى كتاب « مواقع النجوم »[١] يوزعها داخل سلسلة الكرامات كأمور ملحقة بكل كرامة . وفى « الأنوار » نجده يقدم سلسلة أطول يضع بينها ترتيباً دقيقاً : فالدرجات تتصاعد تدريجياً من المرتبة الجسمانية الفزيائية إلى المرتبة الميتافيزيقية واللاهوتية والصوفية . تأتى أولا التجليات التى توضح بنورها الألغاز الطبيعية فى الكون بمالكه الثلاث : المعدنية والنباتية والحيوانية . ثم بعد ذلك المشاكل الفلسفية الأكثر تجريداً ، مثل مشاكل الكون ومشاكل الوجود، فتستضىء بنور الظهيرة ، وبعد ذلك تنكشف أسرار الفنون الحرة (العلوم النظرية) : المنطق ، والخطابة ، وعلم الجمال ، وبعد ذلك تتجلى الحياة الآخرة بأسرارها ، وأخيراً يبدد التجلى الإلهى الظلمات التى تحجب العمليات الصوفية للوجد العاشق . وفى كل هذه الدرجات، وكذلك فى درجات المكاشفة ، توجد ثلاث طرق لإدراك السر المتجلى : حسية ، وخيالية ، وعقلية وابن عربى ، ومن بعده كبار الصوفية المسيحيون ، يعطى الأولوية والمقام الأسمى للوجدانات المؤلفة من المعانى الخالصة ، العارية عن كل صورة حسية أو خيالية[٢] .

---

(١) انظر الفصل التاسع .

(٢) « الأنوار » ١٧ — ٢٤ .

(٣) « الأنوار » ٢٣٢ — ٢٨ ، وراجع Pinard [illegible] دراسة مقارنة ... ص ٤٣٢ .

والشكل الثالث من أشكال الوجدان الصوفي هو « المشاهدة » . فإذا طويت الحجب التي تحجب ماهو إلهي ، وأشرقت النفس بأنوار الأعلى ، لم يبق إلا المشاهدة . ولهذا فإن المشاهدة تتصور على أنها رؤية واضحة وتجريبية . وهذا هو معنى لفظ « المشاهدة » في العبرية : أي الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العيني الحضوري . والأسكندرانيون (الأفلاطونية المحدثة) يسمونها أيضاً بالرؤية

وطبيعة هذه الظاهرة إذن منتشرة ومنفعلة بقدر ، بل وأكثر ، من طبيعة الظاهرتين السابقتين ، فإذا كانت المكاشفة هي طي الحجب التي تستر الإلهي عن عيون النفس ، والتجلي هو تلقي أنوار السر ، فإن المشاهدة ليست غير انعكاس هذه الأنوار في القلب، والقلب ، مثل المرآة ، يصبح مصقولا صافياً بفعل الذكر ، وتظهر على سطحه الصافي أنوار النور الإلهي (١) .

ثم يحلل ابن عربي بعد ذلك درجات المشاهدة ، دون أن يغض النظر أبداً عن رمز الأنوار والمرآة ، الذي يمثلها: فالأنوار تظهر تدريجياً على القلب مثل البرق واللوامع التي تتخللها فترات ، وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب، ثم تظهر أنوارها مجردة من الخيال ، بعضها أزرق ، وبعضها أخضر؛ وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس ، مشاهدته تولد ذوق الشهود ؛ وأخيراً يتولد نور ميتا فيزيقي بغير كيفية ولا مثلية فلا تماثله الأنوار المخلوقة .

وهذه المرتبة الأخيرة هي المشاهدة المباشرة الثابتة للألوهية ، التي تتمثل في مرآة القلب على نحوين : إحداهما تسمى المشاهدة المشرقة وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي ، والثانية تسمى المشاهدة « المحرقة » وموضوعها صفات الجلال الإلهي ، وأنوارها مظلمة ، ولهذا تولد في النفس ظلمة الوجد اللاشعوري . وعلى الرغم من أن هذه الأخيرة تبدو أعلى من الأولى نظراً لموضوعها ، فإن صفة

(١) « تحفة السفرة » ١٢ .

اللاشعور التى تميزها ، أقل كمالا من المشاهدة ، إذ فى هذه يبقى الشخص على شعور بذاته . وأكثر من هذا ، نجد أن ابن عربى يرى أن تلك الطريقة المحرقة ليست بذات فائدة للشخص ، مثل النوم العميق بدون أحلام ، إذ منه تخرج النفس عند اليقظة خالية من كل تذكر . وتكون المشاهدة كاملة وحقيقية حين يشاهد الشخص الله بشعور امتثالى تجريبى ، أى يراه ويشعر به ، وفى نفس الوقت يشاهد ذاته بشعور أمتثالى ، ولكنه ليس بتجريبى ، أعنى أنه يرى نفسه فى الله ، دون أن يدرك وجود ذاته[1] .

كذلك يتحدث ابن عربى عن حال مشاهدة ، يبدو أنها ليست ثمرة عرضية وقتية للذكر ، بل هى بالأحرى جو عام وثابت للنفوس الكاملة التى تتوجه دائماً فى حضرة الله ، وإن كان ذلك يتم فى داخل حدود الحياة العادية . وهناك ثلاثة أضرب لذلك وهى : مشاهدة الخالق فى الحق ، ومشاهدة الحق فى الخلق ؛ ومشاهدة بلا خلق . وعند ابن عربى أن الثالثة هى أعلى الدرجات الثلاث للمشاهدة ، ليس فقط بسبب ما يميزها من يقين ، بل وأيضاً لأنها موضوعياً وواقعياً هى التى تملك أقوى الأسس فى الشريعة : لأنه كما كان الله نوراً والخلق ظلمة ، فإنه يمكن التوفيق فى النفس بين المشاهدة للواحد والمشاهدة للاخر فى نفس الوقت ، كما أنه لا يمكن التوفيق فى وقت واحد بين رؤية النهار والليل ، وبعد ذلك فإنه إذا كانت النفس تشاهد الله حقاً ، فإنها لا تشاهد الخلق[2] .

وكل هذا البناء من الصور والدرجات والأحوال الخاصة بالعيان الصوفى ، بما فيه من غرابة وتهويل واستسرار وما ينطوى عليه من رغبة مستمرة فى تحليل دقيق للاحوال الخارقة ، مما يجعله غير قابل للتصنيف الهندسى ، يكشف عن

(١) « التحفة » ١٢ ؛ « المواقع » ٢٨

(٢) « الفتوحات » حـ٢ ص ٦٥٢ .

غنوصية (عرفانية) جامحة ويبرز على بساطة التصوف المسيحى القائم . ولـكن جذوره الإشراقية تمتد مع ذلك فى الرمزية الأفلوطينية لله الذى هو نور ، وما فى الإنجيل الرابع من كشوف جليلة . ولا يعدم سوابق لتطبيقة عينياً على العيان الإلهى ، داخل التصوف المسيحى . ودون أن نتحدث عن « شماع ديونيسوس » (الأريوفاغى) ، أعنى عن نظريته الأشراقية ، يكفى أن نذكر على سبيل المثال وصف هسكيوس للاشراق التدريجى الذى يصيب النفس بفضل الصلاة ، وذلك فى كتابه « فى العفة والفضيلة » : فأولا النور الإلهى تلقاه النفس ، على شكل ضوء قليل المصباح يستضاء به ؛ ثم يزداد النور توهجاً شيئاً فشيئاً ، حتى يتجلى البدر الكامل ، الذى يغمر النفس ؛ وفى المرتبة الثالثة يفيض الله عليها كأنه الشمس المشرقة ببهاء كمالاته اللامتناهية ، وأخيراً تأتى المرحلة التى تعد أوج العملية الاشراقية ، وهى المشاهدة الوجدانية التى تغرق النفس فجأة فى حال لذيذة من الفرحة الروحانية وتمنع الجسد من الحركة[١] .

وكما بينا فى نظريته فى الكرامات[٢] ، نجد أن ابن عربى فى مذهبه فى المشاهدة يحافظ — على الأقل من حيث المبادىء — على موقفه الدقيق من التخلى عن كل شىء ماخلا الله : ودون أن يدع نفسه تبهره الأنوار والأشعة والانعكاسات والألوان بجواثها الكثيفة المتعددة التى تغمر النفس تدريجياً ، فإن على النفس أن تجعل هــــدف مطامحها النهائية هو الرؤية المباشرة التجريبية للنور الإلهى الجوهرى ، الخالى من كل شكل وكيفية مخلوقين . وتسيطر على مذهبه فى المشاهدة فكرة لا أدرية فى الله ، من حيث أن الله لا يبلغه ما ليس إياه ، وفى هذه النقطة وفى كثير جدا غيرها يتفق معه القديس يوحنا الصليبى[٣] . وقد

---

(١) Pourrat, 1,205. cfr. Patrologia Graeca (ed. Migne), XCIII, 1532

(٢) راجع ماقلناه فى الفصل التاسع .

(٣) راجع : « شعلة الحب المتقدة » ، البيت رقم ٢٣ ، ١١ « لما كان الله ليس له شكل ولا صورة ، فإن الذاكرة تمضى خالية من الشكل والصورة كلما اقتربت من الله ، لأنها كلما اقتربت من الخيال ، ابتعدت عن الله . . . ، لأن الله لايقع فى الخيال » .

رأينا من قبل ، ونحن نعدد درجات المشاهدة ، أن المشاهدة لا تكون كاملة حتى تكون مباشرة ، أى حتى يعاين النور الإلهى ويتذوق ، كما هو فى ذاته ، مجرداً من الأحوال والمماثلات مع المخلوقات . وابن عربى ، كما سيفعل القديس يوحنا الصليبى من بعده ، يرفض كل الإدراكات أو المعلومات المتمايزة ، ليضع هدف المشاهدة فى التجربة الميتافيزيقية الجليلة لله بغير أحوال ، وهى تجربة مظلمة فى ذاتها ، كما هى تجربة ديونسيوس الأريوفاغى ، وتخضع النفس والجسم لمخاوف وأنواع من القلق شديدة . لكن يخلق بنا ، مع ذلك ، أن نشير إلى أن كل هذه المشابه (التوازيات) فى الفكر أو الاصطلاح وإن بدا فيها مصدر مسيحى مشترك لدى كلا المتصوفين ، فإنها لا تدل على أن الظواهر التى وصفها كل منهما هى من نفس النوع والطبيعة .

الفصل الحادى عشر

الفناء [1]

الطبيعة الوهبية لهذه الكرامة — تحليل عمليته النفسية — عدم الشعور التدريجى ، بتأثير الإنطواء — الشعور باللذة الروحية وأن الأعضاء موثقة — ظواهر مرضية أخرى — الفناء ليس هو الكمال — ما فى نظرية الفناء من آثار مسيحية وغير مسيحية .

* * *

هذه الظاهرة هى أوج الحياة الباطنية وأشدها تميزاً ، وتمهدلها فى العادة باقى الأحوال والمنازل الروحية التى حللناها حتى الآن . وتمثل ، إلى جانب ذلك ، مع الاتحاد فى الحب المحول ، أعلى كرامة روحانية . وهى تصحب أو تسبق المعرفة الصوفية بأشكالها المختلفة ، وخصوصاً المشاهدة .

والفناء، شأنه شأن كل الكرامات ، ليس ثمرة ضرورية ونتيجة لازمة عن إعداد الشخص ، بل يؤكد ابن عربى مراراً أن كل الظواهر الامتثالية والانفعالية التى تصحب أو تسبق الفناء تتميز بالمفاجأة فى الظهور ، وهذا دليل بيّن على أن النفس ليس لها دور فى نشأته ، بل هو فضل وموهبة من الله يمنحها كما يشاء ولمن شاء . ومن هنا فإن الفناء يمكن أن يقع للصوفية غير الكمل ، كما يقع

---

(١) فى هذ الفصل سأستغل ماورد فى كتاب « الفتوحات المكية » وهو الذى على أساسه كتبت دراستى عن « علم النفس عند محيي الدين بن عربى » القسم الثالث ، بعنوان : « علم النفس الصوفى » (ص ٤٧ ــ ٧٢) ، مكملاً إياها ببعض النصوص الواردة فى رسائل ابن عربى التى سأشير إليها فى الهامش .

للكل ، وهم الواصلون إلى الاتحاد بالله ، لكن مع فارق وهو أنه فى الأولين يتم مع أو بدون إعداد سابق ، وفى الأخيرين ، وهم الكل ، يسبقه عادة إعداد وتمهيد وتحضير [1] .

كان يلزم أن نضيف إلى ذلك أن هذا الطابع الوهبى المجانى للفناء ليس معناه الانعدام التام للأحوال المهيئة فى الشخص . فقد رأينا أن الوجد الفنائى يظهر دائما فى المراحل الأخيرة لعمليات المعرفة الصوفية وكأنه ثمرة يمكن أن نقول طبيعية ، لمختلف الرياضات الصوفية ، وخصوصاً السماع والصلاة فى الخلوة . وهذه العمليات الكاشفة ، التجلى ، المشاهدة — وتلك الرياضات الصوفية تقتضى مجاهدات خارجية وباطنة ذوات فضائل خاصة تهيىء النفس ، بواسطة إنكار كل ما سوى الله ، للاتحاد به [2] .

فلنفحص الآن عن العملية النفسية للفناء ، على ضوء الأوصاف التى يقدمها ابن عربى على نحو مشتت . إن التحديد التدريجى لميدان الشعور بالعالم الخارجى ، الذى يعوض عنه الزيادة فى الشعور بالعالم الباطن ، هو المميز الرئيسى لظاهرة الفناء : تركز وحشد النشاط الذهنى على فكرة واحدة ، هى الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعورى حضور كل هذه الكائنات المخلوقة . وابن عربى يميز ستة أنواع أو درجات متوالية فى هذه العملية الخاصة باللاشعور التى تميز الفناء : فى الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية ، الخاصة به وبغيره ، بأن يراها آثاراً لله الذى هو علتها الوحيدة . وفى الثانية يفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته ، ويراها مكاناً لله ، وإن كان لا يزال محتفظاً بالشعور بوجوده الفردى ، كشخص ينكشف

---

(١) « الفتوحات » ج ٢ ص ٦٥ ، ٧٠٦ — ٧٠٧

(٢) راجع الفصول ٧ ، ٨ ، ١٠ .

فيه الله ، بواسطة ملكاته : فالله ، لا العبد ، هو الذى يبصر ويسمع ويفكر ويرغب من خلال ملكات هذا العبد . وفى الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته وتستغرق النفس فى مشاهدة الله والأمور الإلهية : فالعبد يفقد الشعور بأنه هو الذى يشاهد . وفى الرابعة لا يتفطن إلى أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة . وفى الخامسة تؤدى مشاهدة الله إلى إبعاد كل ما سواه عن النفس . وحتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجى ، لأن المخلوقات كانت فى نظره آثاراً وتجليات لله ، لكن فى هذه الدرجة الخامسة يمتد التجريد إلى كل العناصر الذاتية والموضوعية ، الباطنية والخارجية ، لشعوره ، فالله يُشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم ، أى بوصفه ليس هو كالله وفى السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر : فتزول الصفات الإلهية ، ويتجلى الله للعبد فى مشاهدته ، بوصفه الموجود المطلق ، الذى ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء [1] .

لكن قبل زوال قوة الإمتثال من الشعور خلال هذا اللاشعور التدريجى ، فإن الصوفى يتذوق ظواهر انفعالية يصفها ابن عربى [2] . إنها شعور روحى بالحلاوة والسعادة ، أحياناً تعلو على الشعور باللذة الجسدية ، وتحدث « عند حصول هذا الذوق استرخاء فى الأعضاء والمفاصل ، وخدراً فى الجوارح لقوة اللذة واستفراغاً لطاقته » ، مايحرم النفس من ممارسة حرية الحركة . وتوثيق الأعضاء ومنع الحركة يتوقفان ، وكذلك الشعور بالحلاوة يزول . ومدته غير محددة : فيمكن أن يقصر ، ويمكن أن يطول . ويقول ابن عربى إنه عاناه أحياناً كثيرة عدة أيام كاملة دون أن يزول ؛ لكنه فى بعض الأحيان كان

---

(١) « الفتوحات » ﺣ ١ ص ٦٧٥ — ٦٧٨ — وراجع « الأنوار » ١٨ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤ ؛ « المواقع » ١٤٥ ، ١٧٦ ؛ « التحفة » ٦ ، ١٦ .

(٢) « الفتوحات » ﺣ ٢ ص ٦٦٦

لا يبقى غير ساعة واحدة . وطبيعة هذا الشعور لا يمكن التعبير عنها ، لأنها لا تشابه أى إحساس جسمانى بالحلاوة أو مثالى فكرى عقلى إعتاد الإنسان الشعور به . لكن يخلق بنا أن نقرر أنه لما كان ذا طابع روحى ، فإنه يؤثر فى الحساسية العضوية ، وإن كان أشد وأسمى من كل اللذات العقلية ، وكأنه جسمانى روحانى معاً . ومن مميزاته الأخرى أنه متنوع جداً : فإن حلاوة الفناء الواحد تختلف عن حلاوة الفناء الآخر ، كما تختلف حلاوة ألسُّكَّر مثلا ، عن حلاوة العسل . والغاية التى يقصد إليها الله من وضع هذه الحلاوة فى النفس واضحة : ففى المراحل التدريجية لسير النفس إلى الاتحاد بالله ، تكون هذه التعازى الحسية مكافأة وقتية ، وباعثاً حياً على الصعود فى مراقى الكمال والوصول إلى مشاهدة الأمور الإلهية فى تصاعد مستمر . إذ ينبغى ألا ننسى أن أثمن ثمار الحياة الصوفية هى المعرفة الصوفية والاتحاد المحوِّل : ولذة الحلاوة الحسية تصحب دائماً الظواهر الامتثالية للمكاشفة والتجلى والمشاهدة لله .

وثم جنس آخر من الظواهر المساوقة والمصاحبة التالية للفناء ، ذو طابع مَرَضى[1] (باثولوجى) . وابن عربى يشير إلى أحوال نمطية للايحاء المغناطيسى التنويمى ، والطيران ، والصمول (تصلب الأعضاء وتوقف الحس والحركة) ، وازدواج الشخصية ، والليثارجيا (حالة اللاشعور والذهول) والآلية ، بل والجنون . لكن ليس كل الصوفية ، ولا فى كل الأحوال ، يحدث رد فعل عندهم بنفس الطريقة إزاء عنف حالة الفناء . وابن عربى يصنفهم فى هذا الصدد إلى ثلاث طوائف :

(١) طائفة يكون الوارد الإلهى عليهم شديداً أكبر مما تحتمل قواهم ، فيستولى عليهم بحيث يتجردون من كل إرادة وحرية ، طوال بقاء هذه الحالة ، وأحياناً طوال الحياة .

---

(١) « الفتوحات » حـ ١ ٢٢٥ ، ٢٨٨ ، ٣٢٢ – ٣٢٦ .

(٢) وطائفة يحتفظون بالتمييز ، لكن فقط من أجل قضاء حوائجهم الفسيولوجية ، كأنهم بهائم ، لأن النفس المستغرقة الفانية فى مشاهدة جمال الله تفعل فى الخارج بغريزة غير شعورية .

(٣) وطائفة ثالثة إذا زال الوارد وذهب الفناء عادوا إلى استعمال عقولهم كسائر الناس . وإلى هذه الطوائف الثلاث ينبغى أن نضيف طائفة أولئك الصوفية الذين لا يظهر عليهم فى الفناء أى مظهر خارجى مَرَضِىّ ، بل تكون حالتهم فى الفناء كحالتهم فى الحضور وفى الحياة المعتادة ؛ لكن إذا أمعنا النظر فى أحوالهم لاحظنا أن شيئاً يحدث فى باطنهم ، وكأنهم يصغون إلى من يتحدث إليهم فى باطن نفوسهم . والظواهر المَرَضية التى يتأثر بها رجال الطائفتين الأوليين يمكن أن تكون وقتية أو مستمرة طوال مدة تطول وتقصر ، وأحياناً تمتد حتى الممات . وهى الظواهر التى يقول عنها ابن عربى إنها جنونية ، أو من شأن عقلاء المجانين . والأولون ، الذين عدموا الإرادة حتى من أجل قضاء الحاجات الضرورية الفسيولوجية ، يبقون سنوات طوالا بغير أكل ولا شرب ؛ والآخرون ، وهم الذين عدموا التمييز فقط ، يحتفظون بالحياة النباتية فيزاولون الوظائف الفسيولوجية بطريقة آلية ، أثناء الفناء ، حتى إذا زالت حالة الفناء عادوا إلى الحالة العادية .

والخروج من الفناء يمكن أن يقع بقرار حرٍّ من الإرادة أو بقوة أو ضرورة قاهرة [١] . وعلى كل حال ، فإن الكمال الأعلى للحياة الصوفية ليس فى الفناء ، ولا فى الظواهر الانفعالية التى تسبقه أو تصاحبه ، ولا بالأحرى فى الانفعالات غير السوية والمرضية التى تنتج عنه . فاللاشعور المطلق غير مفيد ، شأنه شأن النوم العميق ؛ فالعبد الذى لا يشعر بشىء ولا يعرف شيئاً لا يستفيد

(١) « الفتوحات » ج ٢ ص ٣٢٨ .

شيئاً لنفسه ولا لغيره. ولهذا فإنه عند تساوى الظروف، كما إذا وصل صوفيان إلى نفس الدرجة من الكمال فمن يخرج من الفناء أفضل ممن لايخرج منه، لأن هذا الأخير لايمكنه أن يتم كمالاته الخاصة بممارسة فضائل جديدة أعلى، ولا أن يعاون، بواسطة القدوة والوعظ، على إصلاح أحوال سائر الناس. قال ابن عربى: « ومنهم المردود، وهو أكمل من الواقف المستهلك، بشرط أن يتماثلا فى المقام: فإن المستهلك فى مقام أعلى من مقام المردود، فلا نقول إن المردود أعلى، ولكن شرطنا التماثل، إذ يعيش المردود النازل عن مقام المستهلك حتى يبلغ مرتبة المستهلك، ويزيد عليه فى التوانى، فيزيد عليه فى التو، ويفضل عليه فى الترقى، فيفضل عليه فى التلقى. وأما المردودون فهم رجلان: منهم من يُرَد فى حق نفسه، وهو النازل الذى ذكرناه، وهذا هو العارف عندنا، فهو راجع لتكميل نفسه من غير طريقه الذى سلك فيه، ومنهم من يُرَدُّ إلى الخَلق بلسان الإرشاد والهداية، وهو العالم الوارث[1] ».

ومن الصعب ونحن أمام نظرية مذهبية ووصف أدبى لظواهر بعيدة كل البعد عن علم النفس السَّوِىّ، كما هو شأن الفناء، أن نفسر طبيعته بوضوح موضوعى وأن نميز ما فيه من أمور خاصة به، أى ما فيه من جانب صوفى خالص، لايمكن أن يرد إلى نوع آخر من الوجد، المتفاوت القدر من الطبيعة.

وبعض الخصائص المميزة للفناء (الوَجْد) الديالكتيكى، الذى وصفه أفلوطين وديونسيوس الأريوفاغى والقديس أوغسطين، نجدها من غير شك فى المذهب الذى عرَضه ابن عربى؛ وابن عربى يرى أن الفناء هو الدرجة الأخيرة فى المعراج العقلى للنفس التى ترتفع — باستبعاد كل ما سوى الله —

---

(٢) « الأنوار » ٢٤ ب — ٢٥

إلى مشاهدة الوجود الذي هو الوحدة المحض . وينبغي ألا ننسى أن إله الصوفية عند ابن عربي هو « الوجود المطلق » الخالي عن كل علاقة وحالة واسم وصفة ، وهو الذي لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة ، أي كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية موضوعها ومحتواها هو المخلوقات .

وحالة الفناء كما يصفها ابن عربي تظهر فيها قسمات مما يسميه علماء النفس باسم الهستيريا الناشئة عن إفراط التهييج أو التنويم لبعض المراكز العصبية ، بفضل إعداد مادي يتضمن حركات وأوضاعاً معينة لأعضاء الجسم . فاهتزازات الرأس والجذع التي تصاحب الذكر في الخلوة ، مما يحرك أعضاءهي في العادة ساكنة ، لا بد أنها تثير ، في الأجهزة العضوية التي حرمتها المجاهدة الزهدية من كل لذة فسيولوجية ، نقول إنها تثير انقباضات عضلية وتخدرات ، من اليسير الخلط بينها وبين الأعراض المعلنة عن الفناء الحقيقي . ونفس الأمر يقال عن الانفعالات العنيفة ، والوجد والسبحات التي يحدثها السماع (الغناء والموسيقى الدينية) . وفي كل هـذه الأحوال ، نجد أن هذه العملية التحضيرية ، البعيدة تماماً عن التقاليد الصوفية المسيحية الأصلية ، تبرر افتراض عدوى من خارج الإسلام ربما من البوذية ، لتفسير هذين النوعين : السماع ، والذكر .

لكن ليس كل ما في مذهب ابن عربي عن الفناء هستيرياً أو تيورجياً teurgia فعلى هامش هـذه التهاويل والعوارض الشاذة غير السوية ، يبقى ثابتاً — على الأقل من حيث المبدأ — نفي كل ما سوى الله للوصول إلى الله ، وعلى الرغم من اشتباهه بمثل هـذه الأحوال فإن المبدأ الأساسي في مذهبه الصوفي ، بأصوله المسيحية ، أعني الطابع الوهبي المجاني لكل الأحوال والمنازل ، يظل سليماً ، ويتفق كل الاتفاق مع مذهب القديس يوحنا الصليبي [الذي عاش بعد ابن عربي بأربعة قرون] الذي يرى أن الفناء الحقيقي ينبغي أن يكون ثمرة الإيمان المحض ، ولا يحتاج من أجل الوصول إليه — إلى إعداد غير توكل النفس على الله والامتثال التام لأوامره .

الفصل الثاني عشر

تمييز النفوس

ظهور هذه النظرية متأخرة فى التصوف المسيحى — تمييز النفوس فى الإسلام : مذهب الغزالى — معايير ابن عربى فى التمييز — تأثير المزاج — المعيار القائم على مضمون وشكل الرؤى : الرؤى الشيطانية ، والملائكية ، والإلهية — المعيار القائم على الطبيعة وآثار الظاهرة الصوفية : ستة معايير للتمييز — المعيار الأخلاق .

* * *

إن ضرورة الفحص النقدى عن المكاشفات والإلهامات التى تتلقاها النفس قد شعر بها الزهاد النصارى فى وقت مبكر ، خصوصاً المعلمون أو المرشدون الروحيون فى الرهبانية الشرقية ؛ لكن هذه الضرورة لا تبدو فى كتب التصوف عن طريق معايير دقيقة لتمييز النفوس إلا فى عصر متأخر جداً من العصر الوسيط وعلى وجه التحديد فى القرن السادس عشر .

صحيح أن بعض الملاحظات العابرة تظهر فى مؤلفات القديس برنار ؛ لكن لا أثر بعد ذلك لاستمرارها ، فى تاريخ الروحانية المسيحية ، ولا يمكن أن نجد سوابق فعالة لتفسير هذا الظهور المفاجىء فى ذلك القرن على هيئة نظرية منظمة فى الموضوع . وأسبانيا ، فى العصر الذهبى لآدابها ، هى التى أعطت لنظرية تمييز النفوس صورة كاملة فى تركيبها وتفاصيلها ، بفضل الثلاثة الكبار فى الروحانية الكاثوليكية ، وهم : القديسة تريزه الآبلية ، والقديس يوحنا الصليبى ، والقديس أغناطيوس دى لويولا . وتبعاً لمعاييرهم الدقيقة الحكيمة قامت كل

الفصول المتعلقة بهذا الموضوع فى كتب التصوف منذ ذلك التاريخ حتى يوم الناس هذا ، ابتداءً من البارث دى باث Alvarez de Paz فى القرن السادس عشر نفسه ، حتى الكتب الأحدث التى ألفها الكردينال بونا (القرن ١٧) واسكاراملّى ، وشرام ، الخ (القرن ١٨)[1] .

وهذا النقص ، الذى يكشف عنه تاريخ الموضوع ، الواقع بين المذهب المتواضع عند آباء الكنيسة والرهبان فى المرحلة القديمة من العصر الوسيط ، وبين النهضة الأسبانية الرائعةفى القرن السادس عشر يملأوه على نحو فائق كامل كما فعل فى وجوه أخرى من أوجه الحضارة، الإسلامُ فى المشرق والمغرب وذلك فى كتب التصوف الإسلامى . فالكتب العربية فى الأخلاق الدينية والزهد والتصوف ، منذ القرون الأولى ، حتى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) حافلة بالتحليلات البارعة الدقيقة جداً لأحوال الضمير الغامضة الشديدة التعقيد ، وبفضل الغزالى وصلت هذه التحليلات إلى أعلى درجة من العرض العلمى ، فهو فى « الإحياء »[1] و « المنهاج »[2] يرسم بخطوط ثابتة أمينة ، الإطار العام للمبادىء الأساسية لعلم نفس فوق طبيعى ، مميزاً بوضوح بين الإيحاء الشيطانى ، والوحى الملائكى ، والإيضاح الإلهى للظن ، والميول التلقائية للمزاج النفسانى ، إبتغاء تقرير قواعد سليمة للنقد التجريبى تساعد على تمييز

---

(١) فيما يتعلق بالمراجع عن هذا الموضوع والمنصب الحالى ، راجع بينار دلابوليه Pinard de la Boullaye فى كتابه : « دراسة مقارنة» ح١ص٤٢٦؛ح٢ص٣٢٠ . وقد كتب Poulain فى كتابه « ألطاف الذكر » (تحت كلمة تمييز) فصلاً جيداً يعالج المسألة على ضوء علم النفس واللاهوت . وخير عرض واضح مرتب فى هذه المسألة بعد الفصل الذى كتبه P. Naval فى كتابه : « محاضرات فى اللاهوت الزهدى والصوفى» ،ص٣٧٩ـ٣٩٣ .

(٢) راجع : أسين : « الغزالى : مذهبه فى الدين » ، ص ٤٤٤ — ٤٨٤

(٣) راجع أسين : « مدخل إسلامى إلى الحياة الروحية » (مستخرج من « مجلة الزهد والتصوف » ، ج ٤ سنة ١٩٢٣)

البواعث المتباينة ، إما بسبب الموضوعات التى تحركها ، أو أحوال العبد ، أو الظواهر الانفعالية التى تصحب كل باعث .

لكن بعد قراءة ما كتبه الغزالى فى هذا الموضوع يلاحظ بغير جهد أن معاييره تتعلق بحياة الزهد أكثر مما تتعلق بطرق التصوف السامية . وكان الغزالى يكتب لجمهور المؤمنين ، لا لخاصة المختارين . وهو نفسه لم يكن من أصحاب المشاهدة ولا الفناء ، قادراً على تمييز الألطاف الإلهية فى التجلى بواسطة تجربة شخصية ، بل لم يصل إلى هذه المرتبة أيضاً ، فى رأى ابن عربى . ومن أجل هذا فإن المعايير الخاصة بالتمييز فى الأحوال غير المعتادة ، أعنى فى الألطاف الصوفية ، لا تظهر بوضوح فى كتبه .

أما ابن عربى ، فبخلاف ذلك ، لا يكاد يشير إلا عابراً إلى القواعد العامة المتعلقة بالامتحان واللطف ، وهى قواعد لا تفيد إلا المبتدئين . بل ركز كل إهتمامه على الفناء والظواهر المصاحبة له ، كيما يتميز الصحيح والزائف . ولنلخص ما يقوله فى موضوع هذه المعايير (١) .

ورأيه يدور حول نفس النقط الثلاث التى لا تزال حتى اليوم تحدد وجهات نظر علماء اللاهوت فى هذه المشكلة ، أعنى : التركيب الفزيائى للعبد ، مادة وموضوع الألطاف الإشراقية ، طبيعة وآثار الظاهرة الصوفية .

وقبل كل شىء ينبغى أن نحسب حساب مزاج الشخص (٢) . وابن عربى يدرك بوجدان نفسانى دقيق أن الظاهرة الصوفية ، وإن كانت صحيحة وعالية على مجرى الطبيعة ، فانها مع ذلك تتخذ مجال نشاطها فى شخص إنسانى ، لا يمكن إغفال أحواله النفسانية والفسيولوجية عند النظر فى حل للمشكلة النقدية . ذلك

---

(١) « التحفة » ١٠ — ١١ ؛ « التدبيرات » ٢١٣ — ٢١٦ ، ٢٢٨ ؛ « الأنوار » ١٤ — ١٦ . وقارن رسالة القدس I,C

(٢) انظر فى هذا الموضوع Pinard الكتاب المذكور حـ ٢ ص ٣٠٥

أن هذه الظاهرة تصحب دائماً بآثار بدنيه ، وإن تكن غير سوية وزبما مرضية على نحو متفاوت ، فإنها نتيجة حتمية للتركيب العضوى ، أو كما نقول اليوم ، للنغمة السليمة أو المريضة فى النظام (الجهاز) العصبى للشخص . فالروح إذا هاجمها النور الإلهى ، تحترق تحت وطأة شدته ، إذ هى لاتتناسب — من حيث هى فوق طبيعية — مع إستمداد الروح فى الشخص الفانى لتلقى هذا النور . واستغراق الروح (أو النفس) بالنور الإلهى يضعها فى حال جنون وتوثيق للأعضاء، بحيث لايمكن التحكم فيها ، كما فى الأحوال العادية . وأحياناً فإن تخدر الأعضاء وانحراف الطبع تتلو كنتيجة للاضطراب فى المزاج . ولهذا فإن العبد ، حين يخرج من الغيبة ، يتصبب عرقاً ، ويحمر خجلا ، وينطلق كما لو فكت الأغلال عنه ، قال ابن عربى : « فإذا انصرف عنه النور الملكى سرى عنه ، وقد عرق جبينه ، واحمر وجهه،وقام كأنه نشط من عقال » (« التدبيرات» ص ٢١٣) . ويذكر ابن عربى أن النبى محمداً (صلعم) ذكر «ضروب التنزلات بالغت والغط ، وجعل أشده عليه فيه صلصلة الجرس لاختراق النور الملكى ظلمة هذا التركيب الطبيعى » (الكتاب نفسه ٢١٣) — أى أن النبى كان بعد الوحى يصرح بأنه شعر إبان نزول الوحى بالمضايقات الفزيائية ، مثل سماع مايشبه صلصلة الجرس ونزول ظلمة على البصر ، الخ . ومعنى هذا إذن أن الظاهرة الصوفية للفناء أو الغيبة يصحبها إضطرابات نفسية فى المزاج وتخليطات بصرية وسمعية ، وكذلك الظواهر والأحوال الصوفية الأخرى . ومن هنا كان من الواجب أن نحسب حساباً لتركيب مزاج الشخص لتمييز ما فيه من طبيعى ومما هو خارج على الطبيعة فى أحواله الصوفية . وتأثير الفزيائى فى النفسى ، وتأثير الخيال فى الحياة الاشراقية هما مبدآن ذوا أهمية متكافئة من أجل التمييز . ولهذا فإن ابن عربى يهتم ، وكذلك ستفعل القديسة تريزه الآبلية ، بتوصية المبتدئين بتجنب

كل مبالغة فى الزهد والتقشف ، فيما يتعلق بالصوم والامتناع من المآكل ، لأن

الافراط فى الزهد من شأنه أن يحدث إضطراباً فى المزاج ويولد إختلالات عقلية وينبغى أيضاً ألا ننسى تلافى أخطار الخطأ الذى يمكن أن يؤدى إلى إحداثه فى الحياة الصوفية الخيال الجامح عما يفضى إليه من أوهام لا يستطيع أن يبددها غير الإرشاد الحاذق من شيخ فطن[١] .

والمعيار الثانى ، القائم على مادة أو محتوى الإلهامات ، والرؤى والإشراقات يفترض مقدماً البديهية التى تقول إن الله لا يمكن أن يوحى إلى النفس بشىء مضاد لشريعته . ولهذا فإن كل الإلهامات التى توحى بالذنوب ، أو لا تدعو إلى الفضيلة والكمال ، هى إلهامات فاسدة[٢] . إذ لا توجد كرامات بدون كمال أو إستقامة أخلاقية ، كما رأينا . ودرجات التجلى تقتضى مقدماً دائماً درجات مناظرة للفضيلة . ولهذا فإنه بدون الفضيله تكون الأحوال الصوفية زائفة .

فإذا تقررت هذه البديهية الأساسية ، أخذ ابن عربى يقسم الرؤى فى النوم إلى شيطانية وإلهية أو ملكية ، وفقاً للواردات التى تظهر للنفس . وهو فى هذا يأخذ بالمعتقدات الخرافية المتعلقة بتعبير الرؤيا ، وكانت منتشرة جداً خلال العصر الوسيط ، سواء فى الإسلام وفى أوربا المسيحية . فإن اتخذت الرؤيا شكل حيوانات ودواب مفترسات ، فهذه علامة وثيقة على أن أصلها شيطانى ومصدر إيحاءات لشهوات حيوانية وحشية تجعل الإنسان فى مرتبة البهائم . ومثل هذا يقال عن الأشكال التى تصدر عن الشياطين ، فهى من الشهوات الشيطانية . أما إذا كانت الرؤيا فى الحلم تمثل « الأنهار الجارية الصافية والبحار والبرك والحياض والبساتين والقصور والمرآة الصافية والكواكب والأقمار والسماء المصحية — يعلم أن هذه الصفات من الصفات القلبية . وإن رأى الأنوار والصعود والعروج وطى الأرض والذهاب إلى السماء والجو ، وكشف المعانى والعلوم الدينية

---

(١) « الأنوار » ١٤ ، ١٦

(٢) « المواقع » ١٦٤

والمدركات بلا واسطة الحواس — علم أنه من المقامات الروحانية . وإن رأى مطالعة الملكوت ومشاهدة الملائكة والهواتف والأفلاك والأنجم والعرش والكرسى — علم أنها من صفات الملائكة وحصول الصفات الحميدة . وإن رأى مشاهدة أنوار غيب الغيب ومكاشفات صفات الإلهية والإلهامات والإشارات والوحى ، وتجلى صفات الربوبية — علم أنها من صفات مقام التخلق بأخلاق الرحمن » (« تحفة السفرة » ص ١١) . لكن حين تكون الرؤيا متعلقة بالصفات الإلهية والإلهامات فإنها تستمد من الله نفسه . وفى جميع هذه الأحوال فيما عدا الحالين الأولين اللذين هما فاسدان أو شيطانيان ، فإن التمييز مشكوك فيه وغير وثيق ، بدون إرشاد شيخ مجرب . والمعيار الأوثق فى نظر ابن عربى هو أطراح كل طوارق الخيالات ، وإن بدأ للنفس أن الله هو الذى أوحى بها ، إذ الله ليس كمثله شىء .

وأهم من هذا مذهبه فى المعايير القائم على وجهة النظر : طبيعة وآثار الحالة الصوفية . وها هى ذى المعايير من أجل التمييز ، كما أوردها فى « التدبيرات » (ص ٢١٣ — ص ٢١٦) :

(١) إذا اشتدت حالة الغيبة ففقد العبد الشعور بكل ما هو محسوس ، ثم ورد عليه وهو فى هذه الحالة إشراق وتجل (يدرك مضمونه الفكرى ، ويفسره بعد زوال حالة الغيبة) فإن هذه الحالة الصوفية صحيحة وإلهية ومن آثارها إنفعال بالسرور الروحانى ، مصحوب أحياناً بإحساس الانتعاش .

(٢ وإذا لم يجد العبد ، عند الخروج من الفناء ، غير التذكر الغامض لسكونه ، أثناء وقت اللاشعور ، قد استولى عليه شىء ، فإن هذا معناه أن الغيبة كانت ظاهرة طبيعية ، ومن أثر المزاج البدنى ، الذى أصابه مثل الصرع أو الإغماء .

(٣) وإذا كان العبد ، عند غيبة الشعور بالعالم الخارجى ، وبنفسه ، يسمع أصواتاً أو يتلقى إيحاء أفكار ، فإنها حالة شيطانية . وهذه الحالة تقع خصوصاً فى حالة الفناء الناجم عن السماع . وآثار هذه الحالة هى : نوع من الإنفعال بالحرارة والتوهم

والإستطلاع إلى بُعد . وهذه الظواهر المساوقة للشعور تدل على أن الحالة ليست إلهية. فإنه إذا كان الله هو الذى يوحى ، فإن النفس تفقد الشعور بكل شىء ، وتسمع كل ما يوحى به الله ، دون إدراك لكون أحد يكلمها أو يوحى إليها ؛ أما فى الحالة الشيطانية فإن النفس تدرك أن شخصاً يكلمها أو يوحى إليها .

٤ — وإذا فقد الشخص كل شعور ، كما فى الحالة الأولى ، ولكنه لا يتلقى أفكاراً ، بل يخرج من الفناء كما فى الحالة الثانية ، فإن هذه الحالة شيطانية هى الأخرى .

٥ — كذلك إذا تلقى أفكاراً فإنها إذا تضمنت أمراً أو نهياً ، مثل أداء أو عدم أداء أى فرض من الفروض الدينية ، فإن هذه حالة شيطانية لأن « الروحانيين ليس لهم إلقاء الأمر والنهى ، وإنما لهم التحضيض والإخبار ، لأنه لا فائدة لأمرهم . فاذا استولت عليك روحانية تدبرك فانظر : فان أمرتك ونهتك بضرب من العبارات ، فتلك شيطانية فاضرب عنها وأكثر من الذكر وقراءة آية الكرسى وسورة البقرة .

٦ — « وإن لم تأمرك ولكن تخبرك ، فأنت فيها على الاحتمال بين أن يكون شيطاناً أو غير ذلك ، وتميز بينهما سرعة التنوع فى الإلقاء بين أن يلقى شيئاً ثم شيئاً آخر ثم شيئاً آخر فهو روح شيطانى . وإن استمر أمر واحد فإنك معه فى حال الفتنة أيضاً ، فلا تقبل من الإلقاء إن أردت الصحيح إلا ما حصل لك فى حال الفناء الكلى من غير تمثيل ولا حس سوى مجرد الفهم منك بما يكون منه . » (« التدبيرات » ص ٢١٦).

غير أن ابن عربى يضيف إلى هذه المعايير معياراً من نوع أخلاقى يضمن الصدق فى التمييز[١] .

---

(١) قارن « رسالة القدس » ، الموضع المذكور ؛ « والتدبيرات » ص ٢٣٨ .

ذلك أن كل إنفعال دينى ، اشتداده يؤدى إلى الفناء والغيبة ، له سبب محدد ، ينبغى البحث عنه ، قبل تقرير الطبيعة ، الإلهية أو الشيطانية ، للحالة الصوفية المجربة . فاذا كان الانفعال السابق قد تولد عن أفكار خارقة على الطبيعة ، أى عن أفكار تتعلق بالله أو الحياة الآخرة ، فان الحالة تكون إلهية كأصلها ؛ أما إن نشأت عن تذكر المخلوقات ، التى تلذ النفس الحساسة ، فإن الإنفعال والفناء التالى سيكونان شيطانيين ، كما كان أصله فاسداً وشهوانياً .
ومن هنا يطعن ابن عربى فى السماع طعناً شديداً ؛ لأن الانفعالات الناشئة عنه ، اللذيذة عند الحواس ، يستخدمها الشيطان أدوات للايحاء الإيهامى ، لجذب النفوس إلى المخلوقات وصرفها عن الخالق الحق . خصوصاً إذا أنشدت فى السماع قصائد غزلية ، وإن قصدت إلى الرموز الإلهية ، لأن خطر الوهم هنادام.
وعلى العكس من ذلك نجد أن الفناء الناشىء عن الانفعالات المتولدة عن تأمل كلام الله مضمون ضد كل وساوس الشيطان ، لأن الشيطان لا يستخدم القرآن أبداً وسيلة لبث وساوسه . فتبعاً لهذا المعيار الأخير ، يكفى أن نعرف السبب الأقصى للفناء لتقدير أصله وطبيعته ، شيطانية هى أو إلهية . وفضلا عن ذلك فإن الثمار الناظرة تأتى بعد ذلك لتؤيد التشخيص ، فإذا كان الفناء ناتجاً عن روحانية طيبة ، فإنه بالضرورة يرفع النفس إلى مدارج تتزايد فى السمو والكمال الأخلاقى والتجلى الصحيح ؛ أما إذا كان ناشئاً عن روحانية خبيثة ، فإنه سينزل النفس إلى الرذائل والنقص والذنوب والخطايا .

الفصل الثالث عشر

حب الله

الفضائل المهيئة لهذا المقام السامى — الدرجات الثلاث للحب : الهوى ، الحب ، العشق — طبيعة الحب — الحب على نوعين : جسمانى وروحانى — حب الله لعباده : طبيعته وآثاره — حب العباد لله : أنواعه الثلاث : الطبيعى ، والروحانى ، والمزيج من كليهما — الحب الدنيوى ، كرمز للحب الإلهى — النظائر المسيحية لهذه الرموز الاسلامية — نفسانية الحب الإلهى وتحليله من خلال هذه الرموز — الحب الخالى من الهوى أو الإفلاطونى لله — النظرة المسيحية — انتقالها إلى التصوف الإسلامى — موضوع « لا تدفعنى يا إلهى إلى محبتك » .

* * *

كل الطرق التى مرت بها النفس حتى الآن ، سواء منها ما يتعلق بحياة الزهد وما يتعلق بحياة التصوف ، يجب أن تؤدى إلى هذه الغاية الأخيرة وهى : الاتحاد بالله عن طريق الحب . وابن عربى يستقصى هذا الموضوع استقصاء غير معتاد منه ، فى كتابه « الفتوحات » . وفى مقابل ذلك نجد أن رسائله ، فيما عدا « تحفة السفرة » ، تمسه مسا خفيفا ، إن لم تغفله تماما .

ولهذا كان علينا أن ندرسه على ضوء ما ورد فى « الفتوحات » ، على نحو ليس واضح باستمرار ، مع التنسيق بينها وبين ما ورد فى كتاب « التحفة » من أقوال إجمالية .

وابن عربى لا ينسى أن يقرر ، كرابطة بين الزهد والتصوف ، هذه المقالة

وهى أن حب الله ينبغى أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية . ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحدة منها ، وأولى هذه الفضائل إتّباع الرسول ، لأن الرسول نموذج لكل كمال ؛ وبعدها فى الترتيب : التوبة ؛ ثم تتلوها طهارة القلب ، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روحى ، فإن تطهر قلبه هو،قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس ، ويعمل على فوزهم بالنجاة ؛ ثم يأتى الصبر فى البلاء والشكر على النعم الإلهية ، فهاتان درجتان للصعود إلى الحب ؛ وحضور الله ، كجوّ عام مستمر للحياة الصوفية ، والجهاد الروحى ، كشرط ضرورى للمحافظة على التطهُّر — هما وسيلتان مساعدتان للتهيؤ القريب والبعيد ؛ وحب جميع الخلق ، بوصفهم مرايا للجمال الإلهى ، هو المدخل المباشر للاتّحاد بالله عن طريق الحب (١) .

لكن ما طبيعة هذا الحب؟ وما هى بواعثه أو أسبابه المحددة ؟ وأى أحوال للنفس تكمله ، وأية نتائج يولدها ؟ هنا يستخدم ابن عربى نظرية ميتافيزيقية ، دقيقة جدا فى الحب الإلهى ، قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشرى ، وتتفق مع تقريرات مذهبه فى وحدة الوجود ، — من أجل وضع حل لكل هذه المشاكل ، حل لايخلو دائمًا من المفارقات بل ومن المتناقضات المنطقية .

وقبل كل شىء،نجد أن الحب، منظوراً إليه فى نفسه، أعنى بوجه عام وعلى هامش موضوعاته العديدة الممكنة ، يتخذ أسماء مختلفة وفقًا لدرجات العملية النفسية والأحوال الشعورية التى تميزه .وأول هذه الأسماء : « الهوى » ، وهو ليس شيئاً آخر غير الميل العاطفى إلى المحبوب ، الناشىء عن نظرة خاطفة ، أو

(١) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٥٠ — ٤٥٦

كلمة عابرة، أو إحسان يتلقاه . والهوى ، إذا نشأ عن العيون يكون أشد تأثيراً مما هو فى الأحوال الأخرى ، على الرغم من أثيرية أداة انتقاله ، لأن الكلمة دائماً زائفة ، والاحسان معرض للنسيان . وإذا نقل الهوى إلى المستوى الإلهى فإن الهوى يتولد فى النفس من الإيمان بكلمة الله : فالاعتقاد هو الشعور بميل عاطفى ، وهوى ناشىء ، إلى ما يأمر به الله ، فى مقابل الشهوات ، وميل إلى الواجب والعدل بإزاء الشر والخطيئة . — والدرجة الثانية هى الحب : وهو نفس الميل الأولى الموجود فى الهوى ، ولكنه ميـــل برضا وإخلاص ، أى باستبعاد وثيق لكل محبوب آخر ، متميز من المحبوب الذى أثار الهوى . وإذا نقل الحب إلى المستوى الإلهى ، فإن هذه الدرجة الثانية تتضمن فى النفس إيثار الله على كل ما عداه ، فلا يبقى عنده سوى حب الله . — والدرجة الثالثة هى العشق ، وهو إفراط المحبة الذى يأسر النفس ويستولى عليها ، ويعم الإنسان بجملته ويعميه عن كل شىء سوى محبوبه ، ولا يسمع فى كل شىء غيره — وأخيراً فإن الحب ، فى كل الدرجات السابقة ، يسمى وداً إذا «ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ولم يغيره شىء عنها ولا أزاله عن حكمها ، وثبت سلطانها فيه فى المنشط والمكره ، وما يسوء ويسر وفى حال الهجر والطرد »(«الفتوحات» جـ ٢ ص ٤٤٣)[١] .

ولكن الحب فى أية درجة نظرنا إليه ، هو شهوة حسية أو عقلية ، وميل أو تعلق من المحب بشىء من المحبوب ؛ لكن هذا الميل ، إذا حلل جيداً ، فإنه ليس صفه عرضية أو مجرد علاقة بالحب ، بل خاصية جوهرية له ، لأنه لا يتوقف أو يزول ، مادام الحب موجوداً . ومن المؤكد أنه يتعلق بموضوع عينى لا يستمر أبداً ، لكنه إذا توقف ، فإنه يفعل ذلك من أجل الميل إلى موضوع آخر مختلف . والشهوة تظل فى نفسها باقية ، وإنما يتغير الموضوع المشتهى .

(١) « الفتوحات » جـ ٢ ص ٤٥٦ — ٤٤٣ .

وبعد ذلك يصبح المحبوب هو والحب شيئاً واحداً من حيث الجوهر. وليس بين المحب والمحبوب حد ثالث، علاقة أو صفة عرضية. بل يوجد فقط حدان: محب ومحبوب [1]. ومن ناحية أخرى، وإن كان فى ذلك نوع من المفارقة، المحبوب ليس هو المحبوب، لأن ما يشتاقه المحب ليس الشخص نفسه الذى يحبه، بل شىء من هذا لا يوجد تحت نظر المحب، أعنى وجهه، ولقاءه وحديثه، وتقبيله أو عناقه والاتحاد به. فإذا وصل إلى ما يشتهى فإن المحب يستمر فى اشتهاء «دوام الحاصل واستمراره، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل فى الوجود، ولا تتناهى مدته. فإذن ما تعلق الحب فى حال الوصلة إلا بمعدوم وهو دوامها» («الفتوحات» حـ ٢ ص ٤٣٢). فموضوع الحب إذن شىء غير موجود، أى هو المعدوم، والمشتهى هو وجوده. فإذا كان الطرف الثانى من الطرفين الوحيدين فى الحب معدوماً، فلا يبقى غير الآخر، أعنى المحب. وثم مفارقة أشـــد دقة وتحيراً، وهى التى تقع فى المحب الروحى، الذى لا يشتاق إلا إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب، حين يرفض هذا الاتحاد الذى يشتاق إليه ذاك: ولهذا فإن الحب فى الواقع، يوفق بين الأضرار، راغباً فى الاتحاد والانفصال معاً بإزاء المحبوب [2].

ويرى ابن عربى أن الحب نوعان أساسيان: الحب الطبيعى، الذى لا ينشد غير خير المحب، والحب الروحانى، الذى لا ينشد غير خـــير المحبوب. وإمكان ووجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب: فإذا أحب المحب موجوداً عاجز الإرادة، فإنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أى خير، ولهذا فإن

(١) «الفتوحات» حـ ٢ ص ٤٣٧.

(٢) «الفتوحات» حـ ٢ ص ٤٣١، ٤٤٥؛ وهذه الأفكار صدى لما أورده أفلاطون فى «المأدبة».

المحب يتمكن أن يؤمل بحبه ، لا في بلوغ خيره الخاص ، بل إرضاء المحبوب ، فمثلا ما تراه إرادة المحبوب خيراً له[٣].

فإذا نزلنا من هذه العموميات المجردة إلى التطبيق العيني الديني ، يقرر المبدأ الذي يقول إن الحب يطلق على الله إطلاقاً سليما . فإن أصل كل موجود هو الحب الإلهي : والخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج . لأنه أحب أن يعرف ، فتجلى في خارج ذاته ، حتى يتمكن المخلوقات أن تعجب بكماله اللامتناهي وجماله وأن تحبهما . إن لله يحبنا إذن من أجل ذاته ، لكنه يحبنا أيضا من أجل ذواتنا : من أجل ذاته ، بالمعنى الذي قلناه ، لأنه إذا كان خلقنا، فذلك كي نعرفه ونحبه ؛ ومن أجل ذواتنا ، لأنه خلقنا من أجل أننا بحبنا له وعبادتنا له نسعد السعادة الأبدية . فالله في حبه يجمع بين الحب الطبيعي ، الذي يسعى إلى خيره الخاص ، وبين الحب الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب . والشواهد الأليمة على النوع الأول الهالكون . والشواهد على الثاني المنن التي يمنحنا الله إياها ، مع علمه بجحودنا : فكل هذه النعم : من خلق ومحافظة ، وإلهام ، وإيمان ، ولطف وبحديهنا الله إياها وهو يعلم أنه ليس كل الناس يفيضون في عبادته ، والبلايا والمحن والمصائب التي يبعث بها في هذا العالم الآخر هي دلائل ، مثل النعم ، على حبه الرحيم ، من أجل أن ينال الناس جميعاً النجاة أو تخفيف العذاب في الجحيم . والحب من صفات الله ، ولهذا فهو أزلي أبدي مثله : وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها ، ولأنه يحبها فإنه خلقها ؛ وبعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد[١].

لكن كيف ينسب إلى الله ، وهو روحاني ، الحب الطبيعي وهو من شأن

---

(٣) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٣٩ ، ٤٤١ : ٤٤٢ — ٤٤٢

~~(١) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٣٦ ، ٤٣٢ ، ٤٣٧ .~~

الموجودات الإنسانية ذوات الأجسام؟ يتلافى ابن عربى هذه الصعوبة الخاصة بالتشبيه بالاستناد إلى بعض الأخبار[(١)] الصحيحة، التى لها نظائر فى الأناجيل، مثل « قوله (صلعم) : « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، مع كونه مازال فى عينه ، ولا يصح أن يزول من عينه ، فإنه على كل شيء شهيد ورقيب ، ومع هذا فجاء باللقاء فى حقه وفى حق عبده ، ووصف نفسه بالشوق إلى عباده ، وأنه أشد فرحاً ومحبة فى توبة عبده من الذى ضلت راحلته عليها طعامه وشرابه فى أرض دوية ثم يجدها بعد ما يئس من الحياة وأيقن بالموت » («الفتوحات» حـ٢ ص ٤٤١) . ومثل هـــذه المشاعر — الشوق ، القلق ، الفرح — هى أعراض صريحة للحب الطبيعى ، الذى يتضمن الإشباع فى الحب . خصوصاً والأمر يتعلق بموجود ، هو الله وهو غنى كل الغنى ، قادر كل القدرة ، لا يحتاج إلى أحد من مخلوقاته[(٢)] .

ويناظر حب الله للإنسان حب الإنسان لله . إن الإنسان مخلوق كسائر الموجودات وفى أعماق ماهيته يكمن دائماً الاشتياق إلى الله ، الذى هو غايته ، كما كان مبدأه لكن هاهنا نوعان من الحب : الحب الطبيعى والحب الروحانى . والأول موضوعه الله بوصفه المنعم ، ومن هنا يسعى إلى خير الإنسان نفسه بوصفه غايته والثانى ، فى مقابل ذلك ، لا يتعلق إلا بالله وحده ، الذى يعرف بواسطة الوحى وهو الغاية من أمانيه . لكن هذه المعرفة الإيمانية لا تصل إلا إلى إيضاح جمال الله ، الذى هو الروح المحض ، الخالى من الأشكال . والحب الروحانى الذى تولده هذه الرؤية الغامضة لا يمكن لهذا أن يثير فى القلب الإنسانى المشاعر العميقة

---

(١) [فى النص : النصوص المنزلة — وهذا غير صحيح ، بل المقصود الأحاديث كما فى « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٤١ س ٢١ : « وقد ورد أخبار كثيرة صحاح فى ذلك يجب الإيمان بها »]

(٢) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٤١ — ٤٤٢

الغالية المميزة للحب الطبيعي . ولـكن المشاهدة الصوفية بعد أن تصفى رؤية الإيمان الغامضة وتـكملها ، ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبي للصفات الإلهية التي تعبر عن الجمال والجلال الإلهيين ، بواسطة صور المخلوقات التي هي قسمات وآثار له. ولهذا تظل النفس مأخوذة بالجمال الروحاني الإلهي، المنعكس في الموجودات، وتحب الله في كل شيء، كما تحب كل شيء من أجل الله ، لـكن هذا الحب مزيج من الروحاني والطبيعي ولهذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية وشدة [(١)] .

وهذا الشعور، مع ذلك ، روحاني خالص كموضوعه وغايته النهائية العالية: الله . إنه لاينشأ عن الشهوة ، مثل الحب الطبيعي الخالص . لأن موت الشهوة الحسية يقع تماماً مع ظهور هذا الحب الإلهي في قلب الإنسان المشاهد المتأمل . إنه مستغرق فان في المشاهدة ، ولهذا لايحس ، ولا يبصر ، ولا يسمع ، ولا يتكلم ،ولا يفكر، ولا يتذكر ،ولا يريد ولا يتخيل غير محبوبه: وهذا الاستغراق في الحب لايمكن أن يتصور إلا إذا كان المحبوب هو الله ، لأن المحبوب خلق على صورته، وفيه يجد تشابها تاماً مع وجوده ، الذى حاول عبثاً أن يجده في الـكائنات المخلوقة . والله أيضاً حاضر دائما في النفس التي تشاهده ، وهـذا الحضور المستمر يحافظ على الاستغراق الـكلى ويزيده ، ويشبع الشعور بالحب دون الامتلاء ، لأنه كلما شاهد «المحبوب» زاد شوقه إلى التجلى خلال الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات ، دون استبعاد الجمال النسوى.

والحب الجنسي ، مجرداً هكذا من كل شهوانية الجسد الغليظة ، يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية ، كي يكون رمزاً نبيلا على الحب الصوفى . وابن عربي يؤكد ، بجسارة سامية ، أن الله يتجلى لـكل محب ، تحت حجاب المحبوبة ، التي لايعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية ، لأن الخالق

---

(١) « الفتوحات » جـ ٢ ص ٤٣٠ ، ٤٣٤ .

(٢) « الفتوحات » جـ ٢ ص ٤٢٣ ؛ « التحفة » [illegible]

يحتجب عنا، حتى نحبه تحت مظاهر زينب الجميلة ، وسماد ، وهند ، وليلى ، وكل الأوانس المحبوبات التى يتغزل فى جمالهن الشعراء بشعر رقيق ، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف ، وهو أن المقصود فى كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله ، فهو وحده الجمال الوحيد الحقيقى الجدير بالحب ، وقد احتجبت تحت نقاب الصور الجسمانية[1] .

والأصل فى هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية ، التى تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهى يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة فى آن واحد ، لأنها ناشئة وصادرة عن «نشيد الأناشيد» مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزى فى عصر آباء الكنيسة، على ضوء مذاهب الاسكندرانيين(الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا أن الله هو المثال الأعلى والينبوع للجمال المطلق . وديونيسيوس الاريوفاغى ، الذى فيه تمتزج الافلاطونية المحدثة مع اللاهوت المسيحى ، يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيوروتيوس ، وخلال العصور الوسطى كلها ، كتب الصوفية ، مثل ريشار دى سان فكتور ، وسان برنار ، وجرسون وغيرهم ، رسائل فى الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوى الذى أحس به الملك سليمان لشوليت الجميلة ، وفيها تستخدم العبارات الشهوانية الشائكة والصور الحسية ذوات التعبير الموحى من أجل الرمز على نار الحب الإلهى للنفوس الكاملة[2] .

وكان الشعراء الصوفية فى الإسلام ، من عرب وفرس ، أخلافاً للرهبانية

---

(١) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٤٣١ .

(٢) قارن بورا Pourrat فى الكتاب المذكور ، حـ ٢ تحت مادة: « نشيد الأناشيد » . وهذا التأويل الرمزى له سوابق فى الأدب العبرى : فالسوناجوجا كانت ترى فى « نشيد الأناشيد » وصفاً للحب المتبادل بين اسرائيل والرب . قارن لا مونتيه : « نشيد الأناشيد » ، جنيف سنة ١٩٣٠ ، ص ٧ — ٨ .

المسيحية والأفلاطونية المحدثة ، فتوسعوا فى نفس عملية التأويل هذه ، وإن كان ذلك على هامش « نشيد الأناشيد » ، مؤلفين على أساس موضوع الحب أشعاراً ذات نفحة صوفية . وابن عربى ، وقد شارك فى هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوان « ترجمان الأشواق » ، وأكملها بعد ذلك بشرح صوفى عنوانه « ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشـــواق » ، ومخططه وطريقته تذكرنا بمخطط « المأدبة » لدانته (١٢٦٥ — ١٣٢١) و « النشيد الروحانى » للقديس يوحنا الصليبى (١٥٤٢ — ١٥٩١) . فعند هؤلاء الثلاثة نجد كل الموضوعات السامية فى حياة الاتحاد بالله : صعود النفس إلى الله ، الفناء ، مشاهدة ماهية الحق طبيعة وآثار الحب الصوفى — نقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العاطفة تصف بعبارات تجسيمية لذائذ الحب الجنسى .[1]

وعلى نحو منظم أكثر ، ودون خضوع لتفسير قصائده ، يلجأ ابن عربى فى « الفتوحات » إلى نفس الطريقة المقارنة بالحب الدنيوى ، لدراسة ظاهرة الحب الصوفى ، فى تحليل ثاقب رقيق ، يتفوق بمراحل عديدة على كل الشعراء المتحذلقين المخلطين من أصحاب « الأسلوب الجديد المذب[2] » : فعذاب

(١) قارن : أسين بلاثيوس : « الأخرويات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية » ، ص ٣٣٩ وما يتلوها .

(٢) [هذه العبارة dolce stil nuovo استخدمها دانته فى « المطهر » للاشارة إلى مرحلة من مراحل شعره ، وهى التى ظهرت لأول مرة فى قصائده فى « الحياة الجديدة » (سنة ١٢٩٥) . لكن دانته فى نفس الموضع من « المطهر » فى حواره مع بوناجونتا — وهو شاعر توسكانى من المدرسة القديمة — يذكر أنه ليس الوحيد فى هذا الاسلوب الجديد العذب . ولهذا فإن النقاد المحدثين يستخدمون هذه العبارة للدلالة على حركة أدبية ولدت فى بولونيا بتأثير جينتسلى (١٢٣٠/٤٠ — ١٢٧٦) وانتشرت فى توسكانيا ، وخصوصاً فى فيرنتسه ، فى العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر ، وكان من رجالها إلى جانب جينتسلى ودانته كفالكانتى (١٢٥٩ — ١٣٠٠) ، لابوجنى (١٢٧٠ ؟ — ١٣٢٨ ؟) ، جنى ألفانى (نهاية القرن الثالث عشر) ، دينو فرسكو بالدى (توفى ١٣١٦) . وكانت الموضوعات المشتركة بينهم : الحب ــ الأدب ــ السمو الروحانى ؛ واشتركوا فى اتجاه فلسفى واحد ــ وكانت شارتهم هى الاخلاص الكامل للوحى الشعرى]

الحب ، والجنون الغرامى ، والعبودية فى الحب ، والشكوى والتذلل ، والنحول والحزن السرى ، والغضب ، والدهشة ، والنشوة ، والسهاد ، وكل الثروة النفسية للحب تقدم فى هذه الصفحات من « الفتوحات المكية » تحليلات أوفت على الغاية فى البراعة والدقة ، مصحوبة بتأويلات ميتافيزيقية[١] .

لكن، كما قلنا ، إن للحب الصوفى وجهين : روحانياً وطبيعياً . وكل هذه التحليلات تقع داخل هذا الحب الطبيعى . أما الحب الروحانى فينقلنا إلى الآفاق السامية للنزاهة والزهد فى الخير الخاص ابتغاء الفناء فى المحبوب . وهذا الحب الروحانى لله ، وكله أفلاطونى ، نزيه ، رومنتيكى يقوم على أساس بذل النفس كلها لله ، دون أن تبقى للمحب رغبة شخصية لنفسه أو للمخلوقات . وهو لا يتفق مع أية شهوة فى شىء سوى الله ، حراماً كان أو حلالا . ولهذا يستبعد حتى حب الجنة والخوف من النار . والنفس وقد استولى عليها الله وحده ، تموت موتاً عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به .

ولو أنه فى القلب ، فإنها تشتاق إليه (إلى الحق) كما لو كان غائباً ، وهذا الشوق الحار المشبوب وهو فضل من الله وهبى ، يوقع النفس العاشقة فى مفارقات مربكة . تعبر عن شوقه إلى الموت ، ابتغاء أن يجد فى الموت حياته التى هى المحبوب[٢] . وقد عبر الحلاج ، الشاعر الصوفى الذى عاش فى بغداد ، عن هذه الفكرة الدقيقة فى بيت شعر موجز يورده ابن عربى ، ويذكرنا بالترديدة التى تكررها القديسة تريزة الآبلية وهى : « أموت من كونى لا أموت لأراك » ، وهذا هو بيت الحلاج :

اقتلونى يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى

(١) « الفتوحات » حـ ٢ ، ص ٤٤٥ — ٤٥٠ ؛ ٤٦٢ — ٤٧٨ .
(٢) « التحفة » ٤ — ٦ .

وموضوع القصيدة المشهورة التى تبدأ بما معناه : لايحركنى إلهى لأحبك ، والتى ثار الكثير من الجدل لمعرفة من مؤلفها ، كان شائعاً بين الشعراء الصوفية المسلمين الذين يورد ابن عربى أقوالهم لإيضاح هذه النقطة الدقيقة المتعلقة بالحب العذرى والأفلاطونى[١] .

والبذور المسيحية لهذا الموضوع واضحة : فإن كليمانس الاسكندرى ، فى كتاب « الأمشاج »[٢] » يرى أن الكمال الصوفى يقوم فى عبادة الله ، لاخوفاً من عقابه ولا رجاء فى ثوابه ، بل من أجل حبه المتنزه عن كل مصلحة. والقديس بسيليوس ، بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف ، على أساس الدوافع :

فالخوف من العقاب من شيمة العبيد ؛ والرجاء فى الثواب من شيمة المأجورين ، وحب الله المحض من شيمة الأبناء[٣] . وكسيانوس ، فى كتابه Co'lationes ينشر بعد ذلك فى الرهبانية الغربية ثلاث درجات لصعود النفس إلى المحبة الكاملة . والقديس أوغسطين يضع فى هذا الحب المتطوع النزيه الطاهر ، الذى لاينشد من الله غير خير الله الحق ، — هدف الكمال ، لكنه مع ذلك لا يستبعد ولا يدمغ الرجاء فى الثواب فى الآخرة بأنه خطيئة ، كما فعل الغنوصيون المسيحيون فى مدرسة الاسكندرية التعليمية وأصحاب الطمأنينة los quietistas فى القرن السابع عشر[٥] .

(١) « الفتوحات » حـ ٢ ص ٥٨ ، ٤٧٤

(٢) راجع طبعة ليدن سنة ١٦١٦ حـ ٤ ص ٣٦١

(٣) راجع لبسيليوس Regulae Lusius tractatae ، موعظة الزهد »
p. 896 PP. GG, XXXI

(٤) راجع Cassiani, Collatio, XI, 6—9

(٥) راجع Pourrat, op.cit., I, 298—300

وبين هؤلاء وأولئك كان الصوفية المسلمون ؛ تاريخياً ، واتخذوا موقفاً مشابهاً لمذهب كليمانس الأسكندرى . فقد وضع على لسان المسيح قول منحول انتشر منذ وقت مبكر فى الأوساط الدينية على أنه آية صحيحة من الانجيل . وهذا القول تعبير صادق عن النظرية التى وضعها كليمانس وبسيليوس وأشرنا إليها ، وهى النظرية التى تقلل من شأن الذين يعبدون الله كالعبيد أو المأجورين ، مدفوعين ببواعث الخوف أو الرجاء ، وتقصر اسم أحباء الله على الذين يعبدونه حباً فى ذاته (١) . والغزالى يورد هذا القول فى كتاب « الإحياء » لإبراز سمو المحبة ، بعبارات ذات شبه واضح بما ورد فى رسائل بولس والإنجيل الرابع ، غير أنه فى مواضع أخرى يشير من طرف خفى إلى الأصل الأفلوطينى لهذا الحب السامى ، وذلك حين يبرهن على أن الله وحده هو الجدير بحبنا ، لا حب اعتراف بالجميل بوصفه خالقاً وحافظاً ومنعماً بقدر ماهو بوصفه المثل الأعلى والنموذج الأزلى والينبوع الدائم لكل جمال ، وفى مشاهدة جماله مشاهدة نزيهة خالصة لوجه الله تقوم السعادة الكبرى للنفوس الكاملة (٢) .

وهذا الموضوع يملأ صفحات كتب التقوى بنوادر وحكايات نموذجية عن هذا الحب البطولى ، الذى يمجده أصحابه ، وأغلبهم من النساء ، شعراً ونثراً . ومن المستحيل هنا أن نستوعب هذا البحث ، فإن ذلك يقتضى مجلداً قائماً برأسه . ولكن يكفينا أن نذكر بعض الحكايات المميزة لنوحى إلى القارىء باللهجة العامة لكل هذه المجموعة من الحكايات والنوادر . وهذه من أوضحها (٣) .

---

(١) راجع أسين : « أقوال يسوع المسيح » ، تحت رقم ٨٤ : Asin ; Logia et agraphia Jesu

(٢) راجع « إحياء علوم الدين » ج ٤ ص ٢١٠ وص ٢١٨ [باب : بيانه أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم »] .

(٣) « الاحياء » ج ٣ ص ١٧٩ [= ص ٢٢٦ من طبعة عثمان خليفة سنة ١٩٣٣]

روى عن بعض المتعبدات أنها وقفت على حبان بن هلال وهو جالس مع أصحابه فقالت : « هل فيكم من أسأله عن مسألة ؟ »

فقالوا لها : « سلى عما شئت » — وأشاروا إلى حبان بن هلال .

فقالت : ما السخاء عندكم ؟

قالوا : العطاء والبذل والإيثار .

قالت : هذا السخاء فى الدنيا — فما السخاء فى الدين ؟

قالوا : أن نعبد الله سبحانه سخية بها أنفسنا غير مكرهة

قالت : فتريدون على ذلك أجراً ؟

قالو : نعم !

قالت : ولِمَ ؟

قالوا : لأن الله تعالى وعدنا بالحسنة عشرة أمثالها .

قالت : سبحان الله ! فإذا أعطيتم واحدة وأخذتم عشرة ، فبأى شىء تسخيتم عليه ؟

قالوا لها : فما السخاء عندك ، يرحمك الله ؟

قالت : السخاء عندى أن تعبدوا الله متنعمين متلذذين بطاعته ، غير كارهين ، لا تريدون على ذلك أجراً حتى يكون مولاكم يفعل بكم مايشاء . ألا تستحيون من الله أن يطلع على قلوبكم ، فيعلم منها أنكم تريدون شيئاً بشىء ؟ ! إن هذا فى الدنيا لقبيح ! »

ويورد بن عربى عن عابدة أخرى ، هى جارية عتاب الكاتب ، قصيدة صوفية جميلة ، البيت الأخير منها تعبير غنائى عن نفس الفكرة ، قالت[1] :

« ياحبيب القلوب من لى سواكا؟ ارحم اليوم زائراً من أتاكا

أنت سؤلى وبغيتى وسرورى ... قد أبى القلبُ أن يحب سواكا
يا مُنايا ، وسيدى ، واعتمادى ... طال شوقى، متى يكون لقاكا؟!
ليس سُؤلى من الجنان نعيما ... غير أنى أريدها لأراكا »

وأوضح منها القطعة التالية المنسوبة إلى شاب كان تلميذاً لذى النون المصرى (٢) :

« كلهم يعبدون من خوف نار ... ويرون النجاة حظاً جزيلا
ليس لى فى الجنان والنار رأى ... أنا لا أبتغى بحبى بديلا
فإذا لم أجد من الحب وصلاً ... رمتُ فى النار منزلاً ومقيلا
ثم أزعجت أهلها ببكائى ... بكرةً فى ضريعها وأصيلا
معشر المشركين نوحوا فإنى ... أنا عبد أحببت مولى جليلا
لم أكن فى الذى ادعيتُ صدوقاً ... فجزانى منه العذاب الوبيلا »

وهذه النماذج يمكن أن نزيد فيها إلى أقصى حد ، ملتقطين من حصاد الشعراء الصوفية المسلمين فى الشرق والمغرب . لكن يخلق بنا أن نشير إلى أن ابن عربى لا يغفل أن يورد ، بين النصوص التى قالها الصوفية المشارقة ، أشعارا من نظمه هو تتعلق بنفس الموضوع ، ومنها هذه الأبيات (« الفتوحات » ج٢ ص ٤٧٤) :

نعيمك أو عذابك لى سواء ... فحبك لا يحُول ولا يزيدُ
فحبى فى الذى تختار منى ... وحبك، مثل خلقك لى ، جديدُ

الفصل الرابع عشر

الوصول (الاتحاد بالله)

— نظريته المزدوجة : الهوية الواقعية ومجرد الحضور التخيلي — وصول البداية ، ووصول النهاية — ثلاثة أنواع من المتحدين : المجذوب المطلق ، المجذوب السالك ، السالك المطلق — المراد والمريد — المردود — النبي هو الوسيط فى الاتحاد — تكوين هذه النظرية — الاتحاد لا يستند إلى القرآن وحده — العقيدة المسيحية فى التجسيد وأثرها فى ابن عربى :

* * *

غاية الحب الروحانى والطبيعى على السواء ، هو « الاتحاد ، وهو أن تصير ذاتُ المحبوب عينَ ذات المحب ، وذاتُ المحب عينَ ذات المحبوب » (« الفتوحات » ح٢ ص ٤٤١) . فالحب الطبيعى قد سما به الأفلاطونيون المحدثون وحولوه إلى اتحاد فى الماهية بين النفس والله ، بواسطة التجريدات الدقيقة فى الميتافيزيقا الأفلاطونية .

وابن عربى فى هذه المسألة يسير وفقاً للمنهج المشتبه الذى يميز كل الصوفية تقريباً : فمن ناحية نجد التجربة الوجدية ، تجربة الفنـــاء ، التى تقوم فى أساسها على الاتحاد بالله ، تضطره إلى استخدام عبارات توحى بالحلول ، ومن ناحية أخرى ، نجد أن العقيدة السُّنية فى الإسلام ، وهو يؤمن بها إيماناً من العسير المشاحة فيه ، تلجئه إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفظات تتفاوت فى الصراحة والإلتواء . والحلول (وحدة الوجود) ، ونصنه تصورى،

ونصفه محايث، وفيه يقوم مذهبه فى الدين وفى الكون[1]، قد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب فى الاتحاد. فاذا كان العالم يصدر عن الله، والمخلوقات هى علامات وآثار وتجليات له، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة، هى الحقيقة الإلهية، وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هى بمثابة أعراض لها، فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة فى الوجود ينبغى أن يكون المطلب الأسمى للتصوف: فالنفس، بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله، الذى صدرت عنه بالصدور المتنامى. وحين تشعر بأنها هى والمبدأ واحد، تصيح بغير تحفظ[2]:

فما ثمّ إلا الله ما ثمّ غيره   وما ثم إلا عينه وإرادته

وتأتى بعد ذلك التحفظات العقلية التى يمليها الحذر والحيطة، من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية فى الحلول (وحدة الوجود). فيصرح ابن عربى بأن هذا الحلول ليس شبيهاً « بوصول الجسم بالجسم، أو العرض بالعرض، أو العلم بالمعلوم، أو الفعل بالمفعول — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ».[3] بل الوصول أو الاتحاد متخيلا أكثر منه حقيقياً: بل الصوفى يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقاً بعينيه، ويشعر بلذة الوصول بتجربة ألطف وأعذب من الوصال الجسمانى، ويملؤه بمضمون ثابت أبدى، لأن هذا الحضور المتخيل لمحبوبه مستمر، لأنه فيما يتعلق بالله، وهو روح محض، ينبغى ألا يطمح الإنسان إلى اتصال أعلى من هـذا الذى يتخذ صوراً خيالية[4].

---

(١) راجع أسين: « الصوفى المرسى ابن عربى » (« أبحاث مفردة ووثائق » جـ٤).

(٢) « الفتوحات » جـ ٣ ص ٤٠٢، ٤٠٣.

(٣) « التحفة » ١: ٤.

(٤) « الفتوحات » جـ ٢ ص ٤٤٥.

والوصول على ضربين: وصول البداية، ووصول النهاية. ووصول البداية «هو أن ينكشف للعبد حلية الحق، ويصير مستغرقاً به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله، وإن نظر إلى همته فلاهم له سواه، فيكون كله مشغولا بكله، ولا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق. ووصول النهاية أن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية ويتجرد له، فيكون كأنه هو[1].» وليلاحظ ما في هذه العبارة من تحفظ وحذر شديد، يمنع من مزلق الوقوع في الهوية الحلولية: فالنفس لا تصير الله، بل تكون «كأنه» هو.

«والوصول ليس من قبل العبـــد، بل بعناية الله وتصرف جذبات الألوهية. وكسب العبد سبب لحصوله.» («التحفة» ١٥) وينبغي أن تميز ثلاثة أنواع من الصوفية الواصلين. قال ابن عربي: «أما الواصل فإما مجذوب مطلق، أو مجذوب سالك، أو سالك مطلق. أما الأول فهو الذي يجذبه الحق تعالى بعنايته، ويهديه إلى طريقه، ويوصله بقربته، ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات وشغل بالرياضة والخلوة. وأما الثاني فهو الذي يشتغل بالمجاهدة، ويقعد في الخلوة، وينقطع إلى الله تعالى، فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة، ويؤيده باللطف والنعمة، ويوصله إلى مقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة. أما الثالث فهو الذي يسلك بجد المجاهدة والرياضة، ويطلع على جميع الوقائع والحالات، حتى ينتهي بالمجاهدات الشديدة والأربعينات بالمقامات العظيمة[4]».

والذي يسلك الطريق بالتنعم والمشاهدة والتلذذ بأفعال الفضيلة والتنعم بالبلاء، فإنه يسمى باسم «المراد» — من: «أراده» (أحبه الله). أما إذا سلك

(١) «التحفة» ١٤ — ١٥.

(٢) «التحفة» ص ١٥.

(٣) «مواقع النجوم» ص ١٩٠.

(٤) «مواقع النجوم» ص ١٩٣

الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص والصبر على البلاء ، رجاء الحصول على النعماء ، فإنه يسمى باسم « المريد » . وعند ابن عربى ، كما سيكون عند القديس يوحنا الصليبي ، أن المريد هو الأكمل ، لأن الحزن الروحانى هو مفتاح مواهب الصلاة والمشاهدة ، وبدونه تقع النفس فى الغرور والخداع الروحى. ومن يرضَ عنه الله يضمن له النجاة فى الآخرة ، وعليه أن يكون محزونا لأنه لا يستطيع أن يشكر الله الشكر الكافى على نعمه العظيمة [1] .

وثم تصنيف تدريجى آخر بين الواصلين يقيمه ابن عربى على فكرة الرد بعد الوصول فمنهم من لا يرد إلى عالم الحسى المقيد الأرضى ، بل يستهلك فى ذلك المقام وفيه يقبض ويحشر ، فيظل دائماً فى اتحاد مع الله . ومنهم من يرجع ولكن يسترد ذاته فقط ، مجردة من العالم الخارجى. ومنهم من يرجعون من الاتحاد ويستردون الشعور بالذات (الأنا) واللاذات (اللا ـ أنا) . وهؤلاء الأخيرون يردون إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية ، وهم العلماء الورثة ، « وليس كل عالم وارث على مقام واحد ، لكن يجمعهم مقام الدعوة ويفضل بعضهم على بعض فى مرتبته » (« المواقع » ص ٢٥). ومهمتهم العالية فى الإحسان والدعوة تجعلهم يشبهون الأنبياء ، وهم يتبعون وحى الأنبياء ليحققوه بين الناس ، ووفقاً لثلاثة مناهج للدعوة تقوم وفقاً لكون أن منهم من يدعونهم من باب الفناء فى حقيقة العبودية ، ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة العبودية ، وهو الذلة والافتقار ، ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة الأخلاق الرحمانية — فإذن المشابهات الدقيقة المشتركة بين النبوة والولاية واضحة . « أعلم أن النبوة والولاية تشتركان فى ثلاثة أشياء : الأول فى العلم من غير تعلم كسبى . والثانى : فى الفعل بالهمة فيما جرت به العادة ألا يفعل إلا بالجسم ، أو لا قدرة للجسم عليه ، والثالث : فى رؤية عالم الخيال فى الحس. وتفترقان بمجرد الخطاب: فإن مخاطبة الولى غير مخاطبة

النبى » (« الأنوار » ص ٤) فهم يتفقون ، أعنى الأنبياء والأولياء ، فى الوحى الإلهى

والمعجزة ؛ والنبوة . ويختلفون فى طبيعة الوحى الذى يتلقاه كل لتكميل الذات والغير : فالولى يتلقاه كله من النبي الذى يستلهمه ، ولما كان محمد (صلعم) خاتم النبيين ، فمن نوره تستمد أنوار سائر الأنبياء . ثم إن وحى النبي يؤدى إلى قيام دين منزل ، له عقائده وشريعته وأخلاقه وعباداته ، لكنه عند الولى يقتصر على توفير الكمال الروحى الذاتى والخاص بالغير ، لمن يتلقى من النبى الشريعة المنزلة[1] . [قال ابن عربى : « وأعلم أن كل ولى لله تعالى فإنه يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانية نبيه الذى هو على شريعته ، ومن ذلك المقام شهد . فمنهم من يعرف ذلك ، ومنهم من لا يعرفه ويقول : قال لى الله ، وليس غير الروحانية ... غير أن الأولياء من أمة محمد عليه الصلاة والسلام — الجامع لمقامات الأنبياء — عليهم الصلاة والسلام — قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ، ولكن من النور المحمدى ، لا من النور الموسوى ، فيكون حاله من محمد عليه الصلاة والسلام — حال موسى عليه الصلاة والسلام منه صلى الله عليه وسلم[2] .]

ودور الوسيط هذا بين الله والناس من أجل التجلى يتولاه أيضا محمد [صلعم] بالنسبة إلى الاتحاد والوصول ، فى رأى ابن عربى . ومذهبه فى هذه المسألة يستحق أن يدرس بعناية على ضوء مقارنته بمذهب الصوفية الذين سبقوه ، وإلا كان من العسير فهم معناه العميق وتحديد منشؤه[3] .

إن التصوف ، وهو قمة الحياة الدينية ، لا يبرر إلا بالإيمان بإله مشخص يمكن الإنسان ، وهو شخص هو الآخر ، أن يقيم معه علاقات شخصية . ولهذا

---

(١) « الأنوار » ٢٤ ؛ قارن « الفتوحات » ﺣ ٢ ص ٤ ؛ ﺣ ٣ ص ١٨، ٦٧، ٣١٦

(٢) « الأنوار » ص ٢٦ .

(٣) سأستعين هنا ببعض الأفكار التى أوردتها فى بحثى بعنوان : « الغزالى : العقيدة ، الأخلاق ، التصوف » (ص ٧٣ — ١٠١) ، مع تكملتها بالأفكار التى عرضها نيكلسون فى بحث بعنوان « فكرة الشخصية فى التصوف » (كمبردج ، مطبعة الجامعة ، سنة ١٩٢٣) .

فهو يقتضى أكثر من إيمان العوام، أعني أنه يقتضى النظر إلى الله لا على أنه موجود محايث كله ولا عال كله، بالنسبة إلى العابد، لأنه في الحالة الأولى، حالة المحايثة التامة تزول كل علاقة، إذ تتحول ثنائية الطرفين إلى وحدة. وفى الحالة الثانية، وهى حالة العلو المطلق، فإن الهوة اللامتناهية التى تنفتح بين العابد والله الذى لا يمكن الوصول إليه، وليس بينه وبينه أى مشابه ولا مناظرة حتى أبعدها، تؤيس من كل علاقة شخصية بين طرفى الظاهرة الدينية.

والله فى الإسلام يصور على أنه شخص حقيقى. وصفاته أقرب إلى الموجود المشبه بالإنسان منه إلى الموجود العالى على الإنسان. والتمييز بين المخلوق والخالق مع ذلك صريح، وإمكان قيام العلاقة الدينية لاشك فيه. ولكن إذا كان القرآن يتحدث مراراً عن الحب الإلهى بنصه، والمباشر والمتبادل، فإن العلاقة الدينية تصورته فى الغالب الأعم على أنه علاقة بين العبد والمولى القدير. ولكن الأنس بالله، وعليه يقوم التصوف، والشعور بالحضور الإلهى فى النفس، الذى يتلخص فيه الوصول والاتحاد، لا يكفى لهما العقيدة الصارمة الواردة فى القرآن؛ إذ يسيطر عليها الخوف من الله أكثر من المحبة.

لكننا رأينا خلال صفحات هذا البحث، أن الإسلام، باتصاله بالديانات الأخرى، وخصوصاً المسيحية، طامن من الصلابة وازداد مرونة فى اتجاه الروحانية فقام الصوفية ونسبوا إلى النبى محمد (صلعم) آراء موغلة فى الروحانية العالية، مستمدة من الرهبانية المسيحية، وعبادات ومجاهدات فى التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلى. وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهب إلى تصوف، متخذاً من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية نظريات الكاثرسيس (التطهر) والعرفان (الغنوص). ومنذ القرن الثانى ومختلف الصوفية يعرضون مذهباً فى العيان الصوفى والحب الإلهى يقرر أن المشاهد يعرف الله بالحب

ويتحد به.

لكن لم يكن فى الإسلام شىء شبيه بما فى المسيحية من عقيدة التجسد : أى تأنس الله (صيرورته إنساناً) ، وهو مما يمهد التصوف تماماً : فنى المسيحية أن المسيح إله وإنسان فى وقت واحد ، وفيه يتحقق الاتحاد الأقنومى (الشخصى) ، وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسانية والألوهية . فأتى صوفى عاش فى بغداد فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وهو الحلاج ، وخطا هذه الخطوة الجديدة فى التقريب بين الإسلام والمسيحية . فعبارته « أنا الحق » تتحقق تماماً فى المسيح وتتحقق صوفياً لدى أولئك الذين يقتدون به فى حياته القائمة على المحبة والفداء . لكن كما أنه فى شخص المسيح يتحد اللاهوت بالناسوت دون أن يختلطا ، فكذلك عند الحلاج الاتحاد (أو الحلول) يتميز فيه أيضاً شخصية النفس وذات الله ولا تختلطان . وعبارته : أنا الحق « يبدو أنها لا تدل إذن على أكثر مما تدل عليه عبارة القديس بولس : « المسيح يحيا فىّ » . ومن هنا يرى أن مذهب الحلاج ليس حلولا ووحدة وجود ، بل هو من هذه الناحية أشبه بالمسيحية .

غير أن الصوفية المتأخرين أكدوا وجهة النظر الحايثة أكثر فأكثر ، وتصوروا الاتحاد (الوصول) على أنه إفناء الشخصية الإنسانية فى الله . وابن عربى ، من بينهم ، هو الذى فسر عبارة الحلاج المشهورة تفسيراً حلولياً : فالله والإنسان متميزان الواحد عن الآخر عقلياً ومنطقياً فحسب ، كمظهرين لجوهر الواحد الأحد ، والوجدان الصوفى هو الذى يكشف للانسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله . وهنا تلتقى الميتافيزيقا الأفلوطينية والعرفانية (الغنوصيه) عند ابن عربى بالعقيدة المسيحية فى التجسد وتصبغها بصبغة حلولية أوضح : فعند ابن عربى — وقد رأينا ذلك فى عقيدته الدينية [١] — أن الإنسان الكامل ، الذى

---

(١) قارن أسين : « الصوفى المرسى ابن عربى » (أبحاث مفردة ووثائق ، ح :)

فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار ، هو النور الإلهى المتجسد فى آدم ، وبعده فى سائر الأنبياء حتى النبي محمد [صلعم] ؛ وكان آدم أول تجل موضوعى للطبيعة الإلهية ، وقبل وجوده الزمنى على الأرض ، وجد سابقاً وجوداً سماوياً آزلياً أبدياً ، على مثال « النوس » (العقل) فى الأفلاطونية المحدثة « واللوغوس » عند الغنوصيين ؛ ومحمد [صلعم] وهو التجلى (التجسد) الأخير لهذا النور هو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهى للناس كافة وللاولياء بخاصة .

وهذا التصور للنبي محمد [صلعم] ترى فيه اللامح المميزة لتصوير بولس للمسيح : الوجود السابق منذ الأزل ، الملاقاة مع آدم ، التجلى (التجسد) ، دور الوسيط ، ليس فقط بوصفه المثل الأعلى للكمال الواجب الاقتداء به ، بل وأيضاً ينبوعاً للطف والحياة الصوفية . وبواسطة النبي يصل العبد إلى مقام الوصول والاتحاد ، ويدخل فى السلسلة السرمدية لتجليات النور الإلهى ، ويصبح إنساناً كاملا مثل آدم ، وعيسى ، ومحمد . والاتحاد ينظر إليه إذن عند ابن عربى على أنه بمعنى المحايثة التامة : وعلى الرغم من كل التحفظات ، فإن أساس فكره حلولى فى التصوف ، كما كان فى العقائد .

الفصل الخامس عشر

خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي

— أثر الأفلاطونية المحدثة — موضوعية التجارب الصوفية — العامل الرمزي (الباثولوجي) — الاستمرار — التوفيق النظرى لا يشيع فى مذهبه الروحى — ابن عربى والدين الكلى — آثار التثليث والتجسد — العناصر المسيحية فى مذهبه الروحى — ابن عربى والمدرسة الكرملية — العناصر غير المسيحية — موقف ابن عربى المشتبه، وتفسيره عن طريق تكوينه المزدوج : الأسبانى والشرقى — ابن عربى والمدرسة الأسبانية المغربية الشاذلية — التصوف الأسبانى فى القرن الذهبى والمتنورون — خاتمة .

والآن وقد وصلنا إلى ختام دراستنا، فقد وجب علينا أن نعيد النظر ونلخص النتائج التى كشفها لنا البحث فى مختلف المناهج الزهدية والنظريات الصوفية التى يتضمنها مذهب ابن عربى الروحى. ولا فائدة فى توكيد التحفظات التى أبديناها فى البداية[1] حول النتائج التى ينبغى استنتاجها من وثائقنا، وهى لا تزال مع ذلك ناقصة . وفقط الفحص الكامل العميق لنص « الفتوحات المكية » هو الذى يمكننا من الوصول إلى نتائج حاسمة ؛ ومع ذلك فإننا نقرر فى هذا المقام أن هذا الفحص هو أيضاً موقت، بسبب طابع هذا الكتاب المستور، سواء من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . وعلينا أن نقتصر هنا على بعض الملاحظات المحتاطة فى التركيب التقريبى لمجمل مذهبه .

---

(١) راجع الفصل الأول من القسم الثانى .

وأول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلوطيني العميق المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة في تصوفه . وحين كنت أدرس ، منذ سنوات ، علم النفس عند ابن عربي ، أبرزت أفلوطينيته كحالة غير كثيرة الحدوث في تاريخ الأفكار : حالة مسلم نشأ في المغرب (الأندلس) ، يردد ، في القرن الثالث عشر (السابع الهجري) بكل دقة ، نظريات صاحب كتاب « التساعات » [أفلوطين] ، فإن هذه الحالة هي في الواقع من أحوال النهضة الكلاسيكية ، تسبق النهضة الأوربية بقرنين. وبالأفكار الأفلوطينية يزيد ابن عربي ثروة الفكر الصوفي ويزوده بالمصطلح اليوناني مترجماً إلى العربية أو معرباً . فليس فقط في علم النفس العادي ، بل وأيضاً في علم ما بعد الطبيعة ، نجد أن المصطلح الذي يستخدمه للتعبير عن ظواهر الشعور ، وملكات النفس ، ومبادىء أو مقولات الكون الكبرى ، الصادرة في ترتيب نزولي ، من « الواحد » ، والانتقال من الوحدة إلى التعدد ، الخ — نقول إننا نجد أن هذا المصطلح يتألف من حدود مجازية ، لا يفهم مدلولها إلا بالرجوع إلى نماذجه اليونانية[1] ولو اقتصرنا على الزهد والتصوف ، لوجدنا أن الدور الأساسي في كليهما يقوم به الأفكار الموجهة في الأفلاطونية المحدثة : وجود النفوس وجوداً سابقاً أزلياً ، إتحاد النفس عرضاً بالجسم ، نظريات التطهر (الكاثرسيس) الزهدي والتجلي ، ومذهب الفناء والاتحاد الحلول ، الخ .

ورغبة ابن عربي الشديدة في تكييف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلوطيني رغبة تجعل المرء يشك أحياناً في صدق تجاربه الذوقية ، لأنه يبدو أحرص على إدراج هذه التجارب الذوقية في التعريفات التقليدية والرموز التي تصورتها الأفلاطونية المحدثة . ومع ذلك لا تعوز الدلائل القوية على صدق حياته الروحية صدقاً متفاوتاً في درجة الموضوعية . وإلى جانب هذا الحرص

---

(١) قارن أسين : « علم النفس عند محيي الدين بن عربي » ....

المستمر على الاحتفاظ بالإصطلاح المنقول التقليدى ، تتجلى أيضاً الطريقة الشخصية جداً التى يصف بها أحواله فى الجذب والفناء وهلوساته البصرية والسمعية ، ولهجة الصدق التى تضفى على تحليلاته للشعور واهتمامه الدقيق بتحديد ظروف الزمان والمكان التى حدثت فيها الظواهر الموصوفة . وهذه الخصائص تستبعد كل إيهام بالمحاكاة الأدبية المباشرة وترغمنا على الإعتراف بأن مذهب ابن عربى الروحى ، من وراء الإصطلاح الأفلاطونى المحدث الذى يعبر عنه ، يعكس حياة شخصية مشعوراً بها حتماً ، وإن كانت فى تفسيره تدخل أغلاط وأوهام ترجع أساساً إلى حرصه على تكييف تجاربه مع المصطلح التقليدى .

ونقول « أساساً » ، حتى لا نستبق تحفظات أخرى تجعل حساب الاحتمالات موقوتاً دائماً ، فيما يتعلق بموضوعية الظواهر الموصوفة : وقد أشرنا إلى أن من الممكن أن يكون معظم هذه ذا طابع مرضى . وابن عربى هو نفسه يعترف مراراً بما فى أحواله النفسية من أعراض باثولوجية[1] . والاستهلاك المستمر لجهازه العضوى ، الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومجاهدات شديدة فى الزهد والسياحة ، ثم العمل الذهنى الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته — يفسران الإضطراب النفسى الفسيولوجى لمزاجه ، الذى كان بطبيعته يميل إلى كل نوع من أنواع الهلوسات العقلية[2] . والحد بين السَّوِىّ والمَرَضِىّ من الصعب جداً رسمه فى حياة ابن عربى الروحية . والعالم النفسانى الذى

(١) راجع ما قلناه من قبل فى القسم الأول ، الفصل الرابع . ويضاف إلى ذلك ما ورد فى « الفتوحات » ح ٤ : ص ١٩٩ حيث يصرح ابن عربى بأنه عانى فى أشبيلية ، قبل رحلته إلى الشرق ، أزمة وسواس طويلة استمرت طوال ثلاث سنوات ، ابتداء من سنة ٥٨٣ هـ .

(٢) تنبه بعض الكتاب السابقين إلى هذه الناحية المرضية فى أحواله النفسية : فالذهبي (القرن الثامن الهجرى ، الرابع عشر الميلادى) يقول عن ابن عربى فى « ميزان الاعتدال » ، وهو يورد بعض اتصالات ابن العربى ، العجيبة غير المتصلة مع الأرواح : « وما عندى أن محي الدين تعمد كذباً ، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالا وطرف جنون » (ح ٣ ص ١٠٨ = ح ٣ ص ٦٥٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٣)

تريد أن يستخدمها أساساً لاستخلاص نتائج وإستقراءات علمية عليه أن يسير بمنتهى الحيطة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ، فى تفسير الظواهر الصوفية، التى تبدو موضوعيتها الواقعية مغطاة بهذا الحجاب المذهبى والمرضى المزدوج.

والجانب المذهبى هو الأظهر فى الاثنين، ولكنه أيضاً الأكثر تنوعاً والأقل تميزاً بالنسبة إلى تركيب مذهبه المعقد اللامتجانس. وقد رأينا أنه دخلت مذهبه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف، وإن ترتبت كلها تحت قاسم مشترك وهو الأفلاطونية المحدثة. ومن هنا فإنه فى تحديد الخصائص العامة لمذهبه[1] ينبغى ألا نتردد فى تقرير هاتين الخاصتين: التلفيق والاستسرار. وعلينا أن نشبع القول فيهما الآن على ضوء مذهبه الروحى.

ونتكلم أولا عن الاستسرار soterismo. لاشك فى أن تصوف ابن عربى يكشف فى صفحات «الفصوص» و «الفتوحات» و «المواقع» و «الأنوار» عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس، بل هو من شأن الخاصة. فليس فقط الأفكار مجردة ضاربة؛ بل وأيضاً الإصطلاح الذى يستخدمه فى التعبير عنها مستسر، مستور، حتى إن ابن عربى نفسه إضطر إلى وضع معجم خاص باصطلاحاته[2]، وعلى الرغم من هذا الإلحاق فإن أسلوب «الفتوحات» و «الفصوص» هو من الغموض بحيث أن المسلمين أنفسهم، من علماء بالعربية ومتضلعين فى العلوم الفلسفية، يصرحون بأنهم لا يستطيعون النفوذ دائماً إلى المعنى الحقيقى لأقواله. وهذا الاستسرار (الطابع المستور) يضفى على روحانية ابن عربى طابعاً سرياً أرستقراطياً يميزها من كل المذاهب الروحانية فى المسيحية حتى أسماها وأصفاها.

---

(١) راجع الخصائص العامة لمذهبه ق ٢٢.

(٢) راجع الخصائص العامة لمذهبه ٢

ولا جدوى فى أن نقارن ، من هذه الناحية ، بين تصوفه وتصوف القديسة تريزة التى استخدمت لغة شعبية وشفافة سهلة إلى حد أنها تشبه أن تكون دارجة ، قد تجنبت عن قصد كل إصطلاح فنى لا يفهمه غير الخاصة . لكن لا يمكن أيضا أن نقارن روسبروك Ruysbroek ، الغامض غموض ضباب وغيوم بلاده (هولنده) ، ولا القديس يوحنا الصليبى ، العميق الدقيق المنقطع النظير فى تفسير أسمى الأحوال الصوفية ، نقول إنه لا يمكن مقارنة هذين بابن عربى فى أسلوبه النبوئى المحير .

وهنا يمكن أن يقال : وكيف تفسر إذن الشهرة الواسعة التى ظفر بها بين المسلمين فى المشرق والمغرب ، إذا كان غموضه الحافل بالأسرار يجعله غير ميسور لعامة الناس ؟ السبب هو أنه تحت حجاب لغته المضنون بها على غير الخاصة توجد مذاهب ومناهج روحية من السهل تماما إدراكها ، لأنها فى جوهرها وأساسها تتفق مع العقائد المتوارثة فى الإسلام . وقد رأينا هذا بوضوح فى ثنايا صفحات هذه الدراسة [(١)] .

ومن ناحية أخرى فانه إذا كان تصوفه يعيبه الغموض فى العبارة ، فإن زهده

---

(١) بينا هذا فى كل الموضوعات الصوفية التى أبرزناها وعالجناها . والاتفاق مع المذهب الروحى السنى الظاهرى فى الإسلام يستند فى الغالب إلى أقوال الغزالى ، وابن عربى يأخذ بها مراراً . ومن الأمثلة على هذا المواضع التالية فى « الفتوحات » : (حـ ١ ص ٢٦٣) فيما يتعلق بالقول بأن الله هو وحده الموجود على الحقيقة ؛ (حـ ١ ص ٣٢٨) فيما يتعلق بنعيم الجنة الحسى والخيالى والمثالى ؛ (حـ ١ ص ٣٥٧) فى فائدة التأمل المنهجى ؛ (حـ ١ ص ٤٣١) فى المعنى المزدوج ، الحرفى والصوفى للتطهير فى العبادة ؛ (حـ ١ ص ٤٣٧) المعنى المزدوج ، الحرفى والصوفى ، لسائر العبادات ؛ (حـ ١ ص ٦٢٢) فى القيمة الدينية لرفع العيون إلى السماء أثناء الدعاء ؛ (حـ ٢ ص ٣٨١) فى معنى التوحيد ؛ (حـ ٢ ص ٨٥٩) فى الإنسان بوصفه العالم الأصغر والأسماء الإلهية ؛ (حـ ٢ ص ٣٨٤) فى منهج المناسبة ورفع المناسبة فى إدراك حقيقة الله ؛ (حـ ١ ص ٥٦ ؛ حـ ٢ ص ٤٠٨ — ٤٠٩) فى الأحوال الأربعة لوجود كل موجود ؛ (حـ ١ ص ٣٦٤ ، ٤٢٤) فى عجز الفقهاء عن الحياة الباطنة ، الخ . ويؤيد هذا الاتفاق الواضح المعترف به أن ابن عربى ألقى دروساً عامة فى شرح كتاب « الإحياء » للغزالى فى مكة . راجع « الفتوحات » حـ ٤ ص ١٥ ، ص ٧١٦

فى مقابل ذلك ، سواء من حيث الشكل والأسلوب ، شمبى صراحة وميسور لعامة الناس. وهذا التباين يفسر أيضا تناقضا ظاهريا فى موقف ابن عربى : فمن ناحية رأينا أن مذهبه يقوم على أساس الشك الجذرى التام ، إذ ينكر على العقل المنطقى كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية ، ويرجى كل شىء من الإشراق الصوفى الذى يحصل بواسطة الزهد[1] ؛ ومن ناحية أخرى فإن الجهاز المستور لكل مذهبه الروحى ، المصنوع من أشد نظريات التصوف الاسكندرى (الافلوطينى) تجريدا ، يبدو أنه يكذب ذلك الشك الجذرى فى العلوم الإنسانية . لكن ليس فى هذ الموقف أى تناقض ، لأن مايذهب إليه ابن عربى هو أن المؤمن العادى البسيط ، غير المطلع على الدراسات النظرية ، يصل ، بغير وسيلة إلا المجاهدة الزهدية ، إلى الاشراق (التجلى) الإلهى ومعه يصل إلى أعلى نظارات العلوم كلها . فاذا وصل إلى هذا الإشراق يعبر عن نفسه بعبارة مجردة فنية مثل أو أكثر من المصطلح الذى يستخدمه الميتافيزيقى أو المتكلم المتخصص الدقيق . وهذا هو نفس الموقف الذى وقفه الصوفية ذوو النزعة المستسرة الذين يبدون دائمًا عن مفارقة الجهل العالم .

وابن عربى ، مثلهم ، يميل إلى التلفيق فيما هو نظرى ، كما رأينا فى تحديدنا لخصائص مذهبه ، وفيه تدخل عناصر من مصادر متباينة كل التباين[2] . وفى مقابل ذلك فانى لا أعتقد أن ابن عربى جماع أيضاً فيما يتعلق بحياة الزهد : فان الوصول إلى التجلى الصوفى لا يتوقف فى نظره — كما يظن ماسينيون — على إستخدام مناهج العبادة ، أعنى المجاهدات والرياضات التى توصى بها كل الأديان بغير إستثناء[3] . فانى أؤكد على الأقل أننى لم أعثر فى مؤلفاته على أساس يقينى

---

(١) راجع الخصائص العامة ٣ ، و « الفتوحات » جـ ١ ص ٢ ؛
(٢) « الخصائص العامة لمذهبه » ١ .
(٣) راجع ماسينيون : « بحث فى نشأة المصطلح الفنى . . » ٣٠ تعليق ١ . —

صريح لمثل هذا الموقف ، الخاص بالثيوصوفيين المحدثين . نعم إن ابن عربي كما قلنا جامع sincretico (أي يجمع بين مذاهب مختلفة) في مابعد الطبيعة ؛ ولكنه ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي ، سواء في الزهد وفي التصوف : ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح ، وإن كان ثم أصل بعيد جداً مسيحي ، كما رأينا . وأكثر من هذا . نراه في كتاب « الأمر » يوصي باتجاه مستقيم واحد ، كضمان للفلاح في الحياة الروحية[١] . والذين توجهوا له يذكرون في هذا المجال أحد تحذيراته الحكيمة من إغواءات الشيطان ، الذي يوسوس للعابد بالتغيير المستمر في المجاهدات والعبادات ، لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدي إلى إضعاف أرسخ المقاصد في النفس[٢] . أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التي يبدو أن ماسينيون يستند إليها ، حين يظن أن ابن عربي يوصي بالاختيار بين طرائق الزهد في كل الأديان ، مختلف تماماً : فالأمر لا يتعلق بضرورة ، بل بإمكان ؛ أقصد أن الكمال ليس يلزم ضرورة ، بل يمكن بلوغه ، في نطاق الإسلام بواسطة العبادات التي فرضها الإسلام ، وكذلك خارج الإسلام ، في اليهودية والمسيحية ، بالوسائل الزهدية المقررة في هاتين الديانتين . وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج ، الملتقطة من مختلف الملل ، هو الدواء الضروري الناجع للوصول إلى الاتحاد . بل حقيقة الأمر أن ابن عربي ، شأنه شأن كل مسلم ، يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على

= وها هو ذا نص من « كتاب ذخائر الأعلاق » (ص ٥٠) واضح جداً أنه ضد هذ النزعة : « قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة ، فهي محبوبة للجميع ، غير أنهم لما جهلوها ، جهلوا الطريق الموصل إليها . فكل ذي نحلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها . فالقدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها ، لا من جهتها ؛ ولو علم المخطىء طريقها أنه على خطأ ، لما أقام عليه »

(١) راجع « الأمر المحكم » ص ٩٢ — ٩٣ ، ٩٧

(٢) « الفتوحات » حـ ١ ص ٩

الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية ، بل ليكملهما ؛ ولهذا فإن المبادىء الأخلاقية والروحية فى هاتين الديانتين الأخيرتين لاتتناقض مع المبادىء الأخلاقية والروحية فى الإسلام، ولها إذن ، بوصفها النواة الأولى ، نفس الفعالية الدينية . وخارج بعض الأبيات فى أشعاره المشبوبة المتسمة بالمبالغة ، والتى فيها يبدو أن ابن عربى يضع دين الحب الصوفى فوق كل الأديان[٢] فإنى لا أجد أى أساس وثيق مبنى على الوثائق فى كتبه الدينية ؛ تبرر الظن باعتقاده فى ديانة كلية كأداة جامعة للكمال الزهدى .

وليس الصوفية اليوجيون، ولا فقراء الهند ، ولا الزهاد الفرس أو الصينيون، هم الذين بمناهجهم فى الكمال يستثيرون ويجتذبون ، مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين ، إهتمام ابن عربى وإعجابه . ولا نزاع فى الثقة التى يستحقها — كرسل هداية روحية — كل الأنبياء فى الشريعة القديمة ، التى يندرج تحتها ، فى نظر المسلم ، عيسى المسيح وسلفه يحيى[١] .

---

(١) هذا الشعر المشار إليه هو مبلى وقد أورده جولدتسيهر فى كتابه « محاضرات فى الإسلام » ص ١٤٢ :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ــــ فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ــــ وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب : أنى توجهت ــــ ركائبه فالدين دينى وإيمانى

وهذه الأبيات وردت فى « كتاب ذخائر الأعلاق » لابن عربى الذى هو شرح « ترجمان الأشواق » (طبعة بيروت ، سنة ١٣١٢ هـ ، ص ٣٩ ـ ٤٠) لكن من الغريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا ، وهو الذى يضفى المعنى على كل الأبيات . وفضلا عن ذلك فإن ابن عربى ، عند شرحه للأبيات الثلاثة الباقية ، لايشير أبداً إلى هذه الديانة الكلية ، بل بالعكس يفسر البيت الأخير قائلا إنه يشير إلى الاسلام ؛ وهذا نص كلامه : (ص ٤٠) : « يشير إلى قوله فاتبعونى يحببكم الله ، فلهذا اسماه دين الحب . . . وقوله فالدين دينى وإيمانى : أى ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على غيب وهذا مخصوص بالمحمدية ، فإن محمد صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها ، مع أنه صفى ونجى وخليل ، وغير ذلك من معانى مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيباً أى محباً محبوباً وورثته على منهاجه » .

(٢) راجع ما قلناه فى القسم الأول فصل ...... الفتوحات ج ١ ص ٣٢٩، ٣٩٠

وإذن فليست كل الأديان ، ولا أية ديانة كانت ، هى التى يصرح ابن عربى أنها وسائل أو وسائط لبلوغ مرتبة الولاية ، بل فقط تلك التى حافظت خلال القرون على الوحى الإلهى المنزل على البشر ، وهى : اليهودية ، المسيحية ، الإسلام. ذلك أن هذه الأديان الثلاثة فى نظر ابن عربى ، كما هى فى نظر كل مسلم ، تؤلف فى جوهرها ديناً واحداً ، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتية الطارئة للقرون فى الأوامر السرمدية للعناية الإلهية . والإسلام ، وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب فى عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلا صحيحاً فى المسيحية واليهودية[٢] ؛ ولهذا فإن المسيحى أو اليهودى الذى يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه[٣] .

ولا يتابث ابن عربى ، حين يصل إلى هذه النقطة ، فى ميدان المبادىء . بل بجسارة بالغة يخطو الخطوة الحاسمة ، فيؤالف ، على نحو محجوب ، قدر المستطاع بين العقيدة الإسلامية والقواعد البارزة فى العقيدة المسيحية : أعنى التثليث والتجسد . ففيما يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية فى الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون فى عقيدة التثليث فى الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث فى الآلهة ، ولهذا ينبغى ألا يوصموا بوصمة الشرك ، لأنهم ينتظرون من رحمة الله أن تنجيهم . والسبب الميتافيزيقى لهذا الرأى الذى قال به مستمد من

(٢) « الفتوحات حـ ١ ص ٧١٥ : « وأنا مؤمن بما هو اليهودى والنصرانى به مؤمن ، مما هو حق فى دينه وكتابه من حيث إيمانى بكتابى . قال تعالى : « والمؤمنون: كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله . . . فإن كتابى يتضمن كتابه ، ودينى يتضمن دينه ، فدينه وكتابه مندرج فى كتابى ودينى »

(٣) « الفتوحات » حـ ٤ ص ١٦٦ : « النصرانى وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا مابدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والدخول فى شرعه إذا أرسل ، وأن رسالته عامة ، فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم ... فافهم »

فكرة الفيثاغوريين فى العدد ٣ ، الذى هو الأصل فى الأعداد الفردية ، لأن العدد « واحد » ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسر الكثرة فى العالم : فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد ، وأبسط الأعداد فى داخل الكثرة هو الثلاثة .

[ولغرابة نص ابن عربى هنا نورده بحروفه .

قال ابن عربى فى « الفتوحات » ج ٣ ص ١٦٦ : « أعلم أن الأحد لا يكون عنه شىء ألبتة ، وأن أول الأعداد إنما هو الأثنان ، ولا يكون عن الاثنين شىء أصلا مالم يكن ثالث يزوجهما ، ويربط بعضهما ببعض : ويكون هو الجامع لهما ، فحينئذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب مايكون هذان الاثنان عليه إما أن يكونا من الأسماء الإلهية ، وإما من الأكوان المعنوية أو المحسوسة ، أى شىء كان فلابد أن يكون الأمر على ماذكرناه ، وهذا هو حكم الإسم الفرد . فالثلاثة أول الأفراد ، وعن هذا الإسم ظهر ماظهر من أعيان الممكنات ، فما وجد ممكن من واحد ، وإنما وجد من جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، وهو الفرد ، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد . ثم إنه لما كان الاسم الفرد مثلث الحكم أعطى فى الممكن الذى يوجد: ثلاثة أمور لابد أن يفيدها وحينئذ يوجده . ولما كان الغاية فى المجموع : الثلاثة ، التى هى أول الافراد ، وهو أقل الجمع ، وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها ، كان غاية قوة الشرك : الثلاثة ، فقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يزد على ذلك » .

وقال فى « الفتوحات » ج ٣ ص ٢٢٨ : « وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما فى التثليث من الفردية ، لان الفرد من نعوت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ، ولهذا سموا كفاراً لأنهم ستروا الثانى بالثالث فصار الثانى بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ ، فربما لحق أهل التثليث بالموحدين فى حضرة الفردانية لا فى حضرة الوحدانية .

وهكذا رأيناه فى الكشف المعنوى لم تقدر أن تميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية ، فإنى ما رأيت لهم ظلا فى الوحدانية ، ورأيت أعيانهم فى الفردانية ، ورأيت أعيان الموحدين فى الوحدانية والفردانية ، فعلمت الفرق بين الطائفتين » .

وقال فى « الفتوحات » ج ٣ ص ٦٠٣ : « إن الموجود الأول وإن كان واحد العين من حيث ذاته فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه ، فهو ذات وجودية ونسبة . فهذا أصل شفعية العالم .

ولابد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة . فظهرت الفردية بمعقولية الرابط . فكانت الثلاثة أول الأفراد ولا رابع فى الأصل . فالثلاثة أول الافراد فى العدد ، إلى ما لا يتناهى »] .

وفى مواضع أخرى يطبق هذه النظرية الحسابية على العقائد الدينية ، فيقتضى ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، فى حياة الله ، من أجل أن يفسر بهما أصل وجود الكون ، أعنى الذات الإلهية ، والإرادة الإلهية ، والكلمة الإلهية ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة فى الله وهى واحدة فيه .

[قال ابن عربى فى « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٠ : « لابد من وجود النسب الثلاث لوجود التكوين عقلا فى موازين العلوم ، وشرعاً . فأما فى العقل فأصحاب الموازين يعرفون ذلك . وأما فى الشرع فإن قوله : « إنما قولنا لشىء » — فهذا الضمير الذى هو الذى من قولنا : عين وجود ذاته وكناية عنه ، فهذا أمر واحد .

وقوله : « إذا أردناه » — أمر ثان وقوله : « أن نقول له : كن » — أمر ثالث . فذات ، مريدة قائلة يكون عنها التكوين بلا شك . فالاقتدار الإلهى على التكوين لم يقم إلا من اعتبار ثلاثة أمور شرعا . وكذلك هو الانتاج فى العلوم بترتيب المقدمات ، وإن كانت كل مقدمة مركبة من محمول وموضوع

فلابد أن يكون أحد الأربعة يتكرر ، فيكون فى المعنى ثلاثة ، وفى التركيب أربعة . فوقع التكوين عن الفردية ، وهى الثلاثة ، لقوة نسبة الفردية إلى الأحدية . فبقوة الواحد ظهرت الأكوان . فلو لم يكن الكون عينه لما صح له ظهور . فالوجه المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق »] .

وفى كتب أخرى يعود ابن عربى إلى هذا الموضوع ، فيقارن بين العقيدة المسيحية فى الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات ، وبين ماورد فى القرآن من ثلاثة أسماء جوهرية أمهات يوصف بها الله وهى : الله ، الرب ، الرحمن ، ولكن المقصود إله واحد . [قال ابن عربى فى « ذخائر الأعلاق » (ص ٤٢ ص ٤٣) :

تثلث محبوبى وقد كان واحداً   كما صيروا الأقنام بالذات أقنما

« يقول : العدد لا يولد كثرة فى العين كما تقول النصارى فى الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد ، كما تقول باسم الرب والإبن وروح القدس : إله واحد . وفى شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » [سورة الإسراء ١١٠] فوحد . وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها ، وهى الله ، والرب ، والرحمن . ومعلوم أن المراد إله واحد ، وباقى الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ، ولاسيما الاسم : الله »]

أما عن العقيدة الثانية فى المسيحية وهى التجسيد ، فقد تبين فى الفصل السابق مدى تأثير العقيدة المسيحية الخاصة بالاتحاد الأقنومى فى مذهب ابن عربى الخاص بالاتحاد الصوفى . والمراد بهذا كله أن الهوة القصوى المفتوحة فى البداية بين الإسلام والمسيحية ، أعنى إنكار عقيدة التثليث والتجسيد ، قد بدأت

تتضاءل شيئاً فشيئاً ببطء عند الصوفية حتى بلغت أوج تضاؤلها فى موقف ابن عربى هذا .

وموقف العطف والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو فى نظرى نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذى أحدثته الرهبانية المسيحية فى التصوف الإسلامى ، وقد تجلى واضحاً فى صفحات هذا البحث . وهنا نصل إلى الطابع الأبرز فى زهد ابن عربى وتصوفه . والنتيجة التى تؤدى إليها المقارنات الجزئية تبدو ذات أهمية بالغة : فمنذ مذهب أوغسطين فى اللطف الإلهى ، حتى التأملات العليا فى الاتحاد الحلول ، وكل العملية الطويلة المعقدة للحياة الروحية — مناهج التطهير والمجاهدة ، أدوات التكميل ، درجات التجلى ، المقامات والأحوال الصوفية ، الكرامات — كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية ، وبهذا يفهم الحقيقة الذاتية العميقة التى يتضمنها اعتراف ابن عربى حين يصرح بأن مرشديه فى الطريق الروحى هم الهداة الثلاثة هؤلاء : موسى ، عيسى ، محمد [1] . لكن إذا كان محمد [صلعم] هو خاتم النبوة ، فإن عيسى هـــو ختم الولاية على الاطلاق ، ونموذج فى الكمال ، لأن روحه خلقها الله مباشرة مثل روح آدم ، وكانت وليه منذ مولده

---

(١) « الفتوحات » ح ٤ ص ٢١٩ : « اعلم أيدنا الله وإياك بروح القدس — أن هذا التذكر كان لنا من الله عز وجل لما دعانا الله تعالى إليه فأجبناه إلى ما دعانا إليه مدة ، ثم حصلت عندنا فترة ، وهى الفترة المعلومة فى الطريق عند أهل الله ، التى لا بد منها لكل داخل فى الطريق ، ثم إذا حصلت الفترة : إما أن يعقبها رجوع إلى الحال الأول من العبادة والاجتهاد ، وهم أهل العناية الإلهية الذين اعتنى الله عز وجل بهم ؛ وإما أن تصحبه الفترة فلا يفلح أبداً فلما أدركتنا الفترة وتحكمت فينا ، رأينا الحق فى الواقعة ، فتلا علينا هذه الآيات : « وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته ، حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء » الآية ؛ ثم قال : « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه » فعلمت أنى المراد بهذه الآية وقلت : ونبه بما تلاه علينا ، على التوفيق الأول الذى هدانا الله به على يد عيسى وموسى ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فإن رجوعنا إلى هذا الطريق كان بمبشرة على يد عيسى وموسى ومحمد عليهم السلام بين يدى رحمته ، وهى العناية بنا ، حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا ، وهو ترادف التوفيق ، سقناه لبلد ميت ، وهو أنا فأنزلنا به الماء ، فأخرجنا به من كل الثمرات ، وهو ما ظهر علينا من أنوار القبول والعمل الصالح والتعشق به » .

وكاملة بالفطرة لا بفضل الروح القدس ، كما هو شأن سائر الأولياء ، الذين لا يبلغون مرتبة الولادة الجديدة والتحول من الذات الجسدية إلى الذات الروحانية إلا بفضل من الله (١) .

وهذا الطابع الشديد الشبه بالروحانية المسيحية يفسر الأصل فى المشابهات العجيبة التى أشرنا إليها فى موضعها بينها وبين الأفكار البارزة والوصايا التى قال بها أكبر صوفيين فى وطننا وهما : القديسة تريزه ، والقديس يوحنا الصليبى. وهذه الظاهرة ذات أهمية لتاريخ التفكير الدينى ، سواء الأسبانى والأوربى بوجه عام ، ولم يلتفت إليها الكثيرون ، وهى أنه فى نفس البلد الذى ينتسب إليه هذان ازدهر ، قبلهما بثلاثة قرون ، صوفى مسلم ، على الرغم من عقائده الدينية فإنه فى الأعماق الخفية اللاشعورية احتفظ بتأثير الحياة الروحية المسيحية مما جعله يبدى آراء وأفكاراً شديدة الشبه بالآراء والأفكار التى ستقول بها الطريقة الكرملية بعد ذلك بمدة : مثل أن الطريق الصحيح للكمال هو طريق المجاهدات والمتاعب (٢) ، وأن الحزن الروحى ، الناجم عن الشعور بنقص الذات ، أفضل من السرور للظفر بالنعم الإلهية (٣) ، وأن النفس إذا لم تمتثل لما يأمر به المرشد الروحى ، فإنها لن تصل أبداً إلى قدع غرورها (٤) ، وأنه لا يمكن الوصول إلى الله بدون النية الصافية المستقيمة فى فعل الخير دائماً ، وأن يختار من بين الحلول أشقها وأضيقها (٥) ، وأن الشعور بالحضور الإلهية يجب

---

(١) قارن ماسينيون : « الحلاج » ص ٦٨٥ ؟ ٧٥٣ . وقارن « الفتوحات » حـ٢ ص ٦٤ — ٦٥ : « فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام ، فهو الولى بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الأمة . . . وأما ختم الولاية العامة الذى لا يوجد بعده ولى فهو عيسى عليه السلام . ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى عليه السلام وغيره من الرسل عليهم السلام » .

(٢) « الأنوار » ص ١٢

(٣) « المواقع » ص ١٩٣

(٤) « المواقع » ص ٥٦ ، ١٦٥

(٥) « كنه ما لابد للمريد منه » ص ٤٩ ؛ « التحفة » ص ٣ .

أن يكون مستمراً معتاداً ، بحيث تشعر النفس فى كل لحظة أن الله يراها [١] ، وأن المقامات تتوقف على الفضائل،أعنى على الإخلاص للطف[٢]،وأن الكرامات ليست علامات على الكمال ولا شرطاً ضرورياً له ، لأن الكمال يستند إلى العادة لا إلى ما هو خارق للعادات [٣] ؛ وأن على المرء أن يطلب الله وحده ، نازعاً عن كل تعلق بما ليس إياه ، حتى عن الكرامات والتجليات [٤] .

ولكن إلى جانب هذا الأثر المسيحى يوجد آثار أخرى لأفكار أخرى ومذاهب روحية ، ترجع إلى أصول غريبة عن الأصول والتقاليد الإسلامية . وقد أشرنا إليها فى مواضعها . وربما كانت ترجع كلها إلى عدوى الروحانية المريضة والحلولية الغالية فى الشرق الأقصى ، وكانت آثارها قد نفذت فى الإسلام فى العصر المتأخر وعلى أنحاء شتى وبشدة وامتداد أقل من تأثير الرهبانية . وكان لهذه المذاهب الأخرى أثرها فى السماع وصلاة الخلوة ، فلم تعد فيها القساوة والبساطة الأولى التى كانت لهما فى الرهبانية ، حتى تحولا إلى نوع من المراسم النازعة إلى الجذبة الهستيرية . وهذا الطابع البوذى أو اليوجى لمثل هذه الأفكار يظهر فى نظرية الوصول والإتحاد والفناء ، وفيها اتجاه إلى الحلول الخابث الغالى فى الحلولية ، مما لا يمكن أن يفسر فقط بالتأثير الأفلاطونى المحدث .

ولكن إذا كان علينا أن نكون منصفين فى حكمنا فى هذه الخلاصة ، فينبغى ألا ننسى أن ابن عربى كثيراً ما يضع مبادىء للتقويم والسلوك تصلح ، ولو جزئياً ، من التأثير المرضى لهذه الشعائر الغالية . وطعنه فى السماع مشهور . وتخليه عن الكرامات والتجليات فى سبيل حب الله وحده ، الذى لا يتفق معه

---

(١) « كنه ما لابد » ص ٤٣ ، ٤٩ ؛ « التدبيرات » ص ٢٣٣ .

(٢) « المواقع » ص ١٤٩

(٣) « المواقع » ص ٦٠ ؛ « الأمر » ص ٩٦ ؛ « الأنوار » ص ٢٨

(٤) « الأمر » ص ٨٦ ، ٩٧ .

أى حب لشىء آخر ، يستلهم معيار الاعتدال فى الرهبانية ، وهو بعيد تماماً عن هذا الإستعراض الحافل للكرامات .

وهذه الأحوال النفسية المزدوجة المشتبهة عند ابن عربى ، وهى خليط من التقشف المسيحى والإشراق الصانع للكرامات ، ربما ترجع إلى ازدواج تكوينه الروحى . وعلى الرغم من أن الإسلام ، بسبب الوحدة اللغوية لأداة حضارته وهى العربية ، كان فيه فى القرن السادس [الثانى عشر الميلادى] نوع من الوحدة فى التفكير الدينى ، فمن المعلوم مع ذلك أن الإسلام فى الغرب لم تكن تصله بنفس السرعة العدوى التى أعدت بها المذاهب الشرقية غير المسيحية التى أشرنا إليها .

لقد كان الإسلام فى أسبانيا أشد محافظة بكثير جداً من الإسلام فى المشرق ، بسبب بعد الأول عن مركز التجديد ، ولهذا حافظ على صفاء روحانيته الأولى ، المتأثرة بالافلاطونية المحدثة والمذاهب المسيحية ، عند ابن مسرة القرطبى [(١)] . ومدرسة هذا الصوفى رعت بكل عناية أفكاره ومناهجه الزهدية فى مختلف أصقاع الأندلس : أشبيلية ، قرطبة ، ألمرية ، والغرب . وأكبر رجالها وهم : أبو العباس ابن العريف ، وأبومدين ، وأبو القاسم ابن قسىّ ، وابن برّجان ، قد سجلوا فى مؤلفاتهم النظريات الصوفية التى قال بها مؤسس المدرسة [(٢)] . ونشأ ابن عربى ، بعد ذلك بسنوات ، مقتفياً آثارها [(٣)] . « والفتوحات » و « المواقع » تزخر بالإقتباسات من كتب هؤلاء الشيوخ الأربعة [(٤)] . ومن

---

(١) قارن أسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص ٧٨ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٠٧ (٣) الكتاب السابق ص ١١١

(٤) قارن ماقلناه من قبل فى القسم الأول الفصل ٢ عن أبى مدين ؛ أما عن ابن العريف فراجع « الفتوحات » حـ١ ص ١١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٩٧ ، ٣٦٣ ؛ حـ ٢ ص ١٢٨ ، ٤٢١ ، ٨١١ ؛ حـ ٣ ص ٥٢٠ ؛ حـ ٤ ض ١٠٥ ، ١١٧ ، ٧١٤ ؛ وعن ابن قسى راجع « الفتوحات » حـ ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ؛ حـ ٣ ص ٨ ، ٩ ، ٣١ ، ٤٦٥ ؛ حـ ٤ ص ١٦٤ ؛ وعن ابن برجان راجع « الفتوحات » حـ ١ ص ٧٥ ، ٣٨٨ ؛ حـ ٢ ص ١٣٦ ، ٨٥٩ ؛ حـ ٣ ص ١٠١ ؛ حـ ٤ ص ٢٨٢

ناحية أخرى فإن جماعة كبيرة من الزهاد والصوفية الأندلسيين ، المعاصرين لابن عربى ، لقنوا ابن عربى مناهج التصوف المشرقى السنى ، بعد أن كيفوها على المزاج الأندلسى ، المتأبى أكثر من المشرقى على مغاليات نزعة الاستسرار [١] . وهذا التكوين الأولى ، الذى حصله فى الأندلس ، قبل رحلته إلى المشرق ، ينعكس فى المؤلفات التى كتبها ابن عربى فى شبابه : « التدبيرات الإلهية » « ومواقع النجوم » ، التى وإن سرت فيها روح ثيوصوفية ، فإنها لاتصل فى ذلك إلى المبالغات الجريئة المتطرفة التى تميز « الفتوحات » و « فصوص الحكم » وهى من عهد نضوجه وقد كتبها فى وسط أكثر تعرضاً لتأثيرات الشرق الأقصى . وفى صفحاتها ، وخصوصاً فى « الفتوحات » ، تشاهد اقتباسات عن مؤلفين صوفية آخرين موغلين فى الاستسرار وخائضين فى علوم الاسرار المتطرفة ، أكثر من اقتباساته عن المؤلفين الأندلسيين .

وهؤلاء، مع استمرارهم فى متابعة — ولو من بعيد وبتحفظ — بعض البدع المفسدة فى التصوف الإسلامى فى المشرق، قد حافظوا على روح التشدد ونقلوها إلى الأجيال اللاحقة من الزهاد الأندلسيين والأفارقة [١] . فأبو مدين وأصله من أشبيلية ، وأحد شيوخ ابن عربى وكان هذا شديد الإعجاب به ، هو

---

(١) راجع ماقلناه فى القسم الأول الفصول ١ ، ٢ ، ٣ « ورسالة القدس » تحت رقم ٣ .

(٢) فى هذا المجال تتجلى أهمية ماأورده فى « الفتوحات » (ح ٣ ص ٤٤) حيث يفسر تفوق الصوفية الملامتية على العباد البسطاء أو الزهاد على الصوفية . وأساس هذا التفوق يستند إلى كون الملامتية يسترون فضائلهم البطولية وأحوالهم الصوفية العالية خلف حجاب الحياة اليومية ، وكأنهم ليسوا أولياء ، حتى احتجبوا عن الخلق بحجاب سيدهم (الله) فهم من خلف الحجاب لايشهدون فى الخلق سوى سيدهم . . . فكأنهم فى الدنيا مجهولة العين . . . لايتميزون عن أحد من خلق الله بشىء ، فهم المجهولون، حالهم حال العوام » . ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الطريقة الروحية التى تسير عليها الملامتية هى التى سار عليها ، بحسب قول ابن عربى ، الكثير من شيوخه الأندلسيين الذين يذكر أسماءهم (« الفتوحات » ح ٣ ص ٤٤) ، وهم : صالح البربرى ، وأبو عبد الله بن المجاهد ، وعبد الله بن تاخشت ، وعبد الله القطان ، وأبو عبد الله المهدوى، الخ. قارن « رسالة القدس » بأرقام ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٢٢ ، ١٦ ، ٣٦ .

الذى نقل هذه الروح إلى المغرب (مراكش) ومن تعاليمه نشأت فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) الطريقة الشهيرة ، الأندلسية الأفريقية ، طريقة الشاذلية ، وكان مؤسسها ، أبو الحسن الشاذلى ، من تلاميذ عبد السلام بن مشيش ، الشريف الذى لا يزال ضريحه حتى اليوم فى جبل علم يحج الناس إليه للتعبد ، فى قلب منطقة تسكنها قبيلة جبلية هى بنو عروس فى المنطقة الشمالية من مراكش . وهذه الطريقة الشاذلية تخرج فيها جماعة عظيمة ، فيما بين القرنين السابع (الثالث عشر الميلادى) والتاسع (الخامس عشر الميلادى) ، من المفكرين الصوفية الحذاق والزهاد المنقطعين للمجاهدات والرياضات يبرز من بينهم أبو العباس المرسى ، وابن عباد الرندى ، الوريثان الشرعيان لروحانية بن عربى فى الجانب المتشدد فى الزهادة والتقشف لا فى انحرافاته الأشراقية[1] .

وحين تدرس آراء وتاريخ هذه الطريقة الشاذلية بالإهتمام الوافر الجديرة به سيفاجأ مؤرخ الحياة الروحية فى أسبانيا بمفاجأة فى مستهل القرن الذهبى لتاريخنا ، سيشاهد وجود تيارين متوازيين فى الحياة الروحية ، نظائرها متميزة عديدة جداً ، وكأنهما صديان متوافقان لنفس الصوت البعيد الواحد ، أو صورتان متماثلتان لشىء واحد ، منعكستان فى مرآتين متمايزتين : فالتصوف الإسلامى ستنبعث أضواؤه الأخيرة بفضل تلميذين أندلسيين للطريقة الشاذلية ، وفى نفس الوقت تنبعث فى العالم المسيحى الأسبانى باندفاع غير متوقع ، نهضة روحية لا يسبقها مقدمات كافية لتفسير انطلاقها المفاجىء وسموها وعمق أفكارها الدقيقة ، ومن هذا الجانب

---

(١) فيما يتصل بحياة عبد السلام بن مشيش والتبرك به فى مراكش راجع موليراس : « مراكش المجهولة » ح ٢ تحت الإسم ، وميشو بلير : « بحث فى تاريخ الطريق الصوفية المراكشية » (فى مجلة « هسبريس » سنة ١٩٢١ ، العدد الثانى ، ص ١٤١ — ١٥٩) . وآمل أن أكتب بحثاً عن الشاذلى وطريقته فيه أفصل هذه الآراء .

ومن الجانب الآخر ، ستجد نفس الإتجاه فى المواقف التى يتخذها الصوفية المسلمون والنصارى : فموقف العزوف عن الكرامات ، هذا الموقف المميز لبعض الشاذلية الأندلسيين وعلى وجه التخصيص ابن عباد الرندى ، له مناظره المتوازى معه عند القديس يوحنا الصليبي . والتعطش الذى لا يروى ، إلى الظواهر الخارقة ، والاهتمام باستعراض الكرامات سيكونان وصمة مشتركة بين عامة الاولياء الأفارقة وبين جماعة « المتنورين » Alumbrados الذين انتشروا فى قشتالة والأندلس فى بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد أثير الكثير من الجدل حول الأصل الغامض « للمتنورين » Alumbrados الأسبان ، ويذهب البعض إلى أن أصل هذه الحركة جاء من الشمال : من هولندة أو ألمانيا ، ولكن كون عدد غير قليل من أتباع هذه الفرقة الغريبة كانوا من الموريسكيين (المتنصرة) هو ظاهرة ليست بقليلة الأهمية .